

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلتَّوَفِّقِ ١٠٥٠ هـ

طَبْعُ الدَّارِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِبَغْدَادِ

بِكَمْت - ١٣٢٠ هـ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّقْبَانِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُحَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الثالث

الطبعة الثالثة
١٩٨١

جمهورية إيران الإسلامية

المجلس الأعلى للثقافة والفنون

دار احیاء التراث العربی

جمهورية إيران الإسلامية
مركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف السابع من السفر الثالث

في اية تعالى متكلم والمعارف التي سنخلفنا في تحقيق الكلام والكتاب،
والفرق بينهما حسيما افاده الله بالالهام ، وفيه فصول.

الفصل (١)

في تحصيل مفهوم التكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة (١) نفسية مؤثرة (٢) ، لانه مشتق من الكلم

(١) الاضافة بيانية ، هذا في المتكلم الامكاني غنى من البيان . واما في المتكلم
الوجودي فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية ، وتكلمه
صفة نفسية اي نفس ذاته المتماثلة ، مؤثرة لان جميع الكلمات الثامات وما دونها آثار
ذاته معربة عن الضمير الذي هو غيب اليوب . ومن قال : «تكلمه خالقيته للكلام» ان اراد
هذا الاحراب ، وبالكلام : المتول التي هي الكلمات الثامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام
النفس اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصادق واحد بسيط
لكن موجها . وكذا قول القائل :

ان الكلام لقي القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلا - من قد

(٢) المراد بكونه مصدر صفة كذا كونه منشأ ومعتدا لها كما سنشير اليه . و قوله :

ولانه مشتق من الكلم وهو الجرح ، استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه وهو استدلال
أدبي لا يعبأ به في الابهات البرهانية وفي قوله : « صفة نفسية مؤثرة » اشارة الى ارجاع
معنى الكلام - وهو ظاهر - صفة فليقتضئ آخره من الذات - الى الصفة الذاتية التي هي عين -

و هو الجرح ، وفائدته الاعلام والاعطار (١) فمن قال : ان الكلام صفة المتكلم

→ الذات ، وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه ما في ضميره ، فيرجع بالحقيقة الى العيشية الذاتية التي هي التعدد وهي عين الذات .

لكن فيه ان ذلك ما لا يختص بصفة التكلم وحده بل يجري في جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمفردة وغيرها ، فان الفعل بما انه فعل لما كان مدوره من خصوصية خاصة في ذات الفاعل - وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة و الرقبة - كان من العاثر ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما في ذاته من الخصوصية غير الخارجة من ذاته ، فتكون الصفة غير خارجة عن الذات كالخلق والراذل الحاكيين من كون الذات بحيث يحدد عنه الخلق والرزق ، وان تحصيل على الفاعل بما له من الفعل فتكون مبتزعة عن الفاعل في مقام الفعل ، دائمة على ذاته .

فالحق في الصفات الذاتية الثبوتية في الحياء والتعدد والعلم ، واليه يرجع السمع والبصر ، وعد سائر الصفات صفات فعلية ، ثم بيان دجوعها جميعا الى الصفات الذاتية بأرجاع مابها الى عيشية الصدور كما تقدم - ما عذله -

(١) الكلام الذي عندنا من الامور الاعتبارية التي دعت الى اعتبارها الحاجة الاجتماعية ، فان المجتمعين من الانسان في حاجة اضطرارية الى اعلام بينهم ليمش ما في ضميره ، و لو فرضنا انما ناعاش عيشة افرادية لم يحس الى التكلم حاجة ولا تكلم الينة ، وكذلك ايضا نجد الحيوان متدكل نوع منها من الاصوات المفهومة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية في سناد او افراخ او تربية افراخ او دفاع او غير ذلك .

وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما في الضمير - على ما يسطيه التدبير في حال الحيوان - بإرادة نفس الشيء او الفعل المقصود اعلامه كالاجابة نلتقط يستقارها العبد بصرى من افراخها فتتبعها الافراخ في الالتفات ، ثم شغقت الفعل بنوع من السماح ثم اقتضت على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها : وكذلك الامر في الانسان . ثم اختلفت الاصوات باختلاف المقاصد و انشلت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكييب و ظهرت اللفات وقويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثره التداول الى حد كان المتكلم يلقي نفس المعنى الى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجدها المعنى بغير وساطة .

هذا اجمال القول في ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتباري له مناه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع →

اراد به المتكلمية (١) : ومن قال : انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل
(٢) لقيام العرض بالموضوع ، ومن قال : ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام
في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لا بسكونه ، وهو الهواء الخارج من
جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاما هو مبين له مبانة الكتاب للمكاتب و النقش
للقاش والا فيكون كتابة وتصويراً ، لاتكلماً وتحريراً .
قال : بعض المعارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية (٤)

على المعنى المقصود . واعتباريه من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت ، و الغاية فيه اعلام
ما في الضمير . ومن هنا يظهر ان الفعل لادل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله
دلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفا عما في ضميره . يصدق حد الكلام عليه ، نهاية الامر
ان الدلالة هنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين الوجود كل ممكن كلاماً سبحانه ، وهو
في صورته الامر بالنسبة الى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى : « اما امره اذا اراد شيئاً
ان يقول له كن فيكون » وفي صورته الغير بالنسبة الى غيره من الموجودات ، واذا كان تاماً
في وجوده كان كلاماً تاماً وكلمة تامة له تعالى ، قال تعالى : « لا تهدل لکلمات الله » وقال :
« بكلمة منه اسما المسبح » ط مغلطة .

(١) اي اراد الكلام بالمعنى المصدري بعلام الثاني والثالث فانه بمثابة المتعارف
وهو العاقل بالمصدر - من قده .

(٢) هذا تلميح الى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامة اي المقول
القائمة به (تعالى) قيلما صدورها ، بل كل كلمة قائمة به كما ورد بها من كل شيء قائم به و
اما على منحبه الاشعرى الذي قال بالكلام لنفسه وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول
والقيام فيه اذ عنده جميع صفات ذاتية على ذاته - من قده .

(٣) انما اعتبر هذا لان الاتحاد يستلزم اليثوث و السوالية ومناطهما التعلق
بالقابل - من قده .

(٤) اي وجود لا حروف وصوت قال امير المؤمنين : « انما يقول لما اراد كونه كن
فيكون لا بصوت يترج ولا ابتداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله اراد (ج) بكلمة دماء وكذا
ذلك المعارف بالممكنات الاحيان الثابتة بعينية الثبوت قبل شيئية الوجود ، واسماها ثبوتية
كما عرف في بعض العلم - من قده .

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين (٢) في نفس الرحمن ، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة ، والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي ، والجواهر العقلية حروف (٣) عالياً وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص ، والجواهر الجسمية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب ، والجميع قائمة بالنفس الرحمانى الوجودى الذى يسمى فى اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجة .

الفصل (٢)

في تحصيل الفرض من الكلام

اعلم ان الفرض الاول للمتكلم فى ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير فى المخارج ، وهو عين الاعلام ، واماترتب الاثر على الامر والنهى والاخبار والتمنى والثناء والاستفهام ، وغير ذلك ، فهو مقصود ثان وغاية ثابتة غير الاعلام ، وهذه الممايرة انما يتحقق فى بعض اقسام الكلام ، لان الكلام على ثلاثة اقسام : اعلى واوسط وادنى ، فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصوداً اولياً بالذات ولا يكون بعده

(١) الاول باعتبار تمايز الوجود والماهية بتفصيل العقل ، والترقى باعتبار اتحادهما فى الواقع - س قه .

(٢) على ما فى جذوات السيد (ره) ، العقل والنفس والا فلاك النسبة و الاركان الاربعة والمواليه الثلاثة وعمالها المثال ، فهذه تسعة عشر بعد حروف بسطة ثم المقولات التسع المرضية ، فتمت الثمانية والمعروون - س قه .

(٣) لانها مندكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية ، والفنون اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذاتها وعدم اندكائها انياتها والطبائع السبالة و الاجسام المتجددة افعال - س قه .

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده ، وهذا مثل ابداعه (تعالى) عالم امره بكلمة «كن» لاغير وهي كلمات الله التامات والايات العقلية التي لايبعد ولا تنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول ان شاء الله وليس الغرض من اثباتها منه (تعالى) سوى امر الله ، ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب «اثولوجيا» : «ان ماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد» يعني ماهو نفس حقيقته فهو نفس كمالها وغايتها ، وفيه سر ما لو حنك اليه من قبل .

واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غير ما لانه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع ، و ذلك كأمره (تعالى) للملائكة السماوية و المديرات المطوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التعريكات و الاشواق و المبادات و التسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم «لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون» فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مديرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار ، فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يترددون وفي قوله تعالى «ويفعلون ما يؤمرون» حيث لم يقل «بما يؤمرون» اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام . وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه ، وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضاً امكان التخلف والتمسح ان لم يكن هناك عامم من الخطاء والعصيان وهذا كوامر الله وخطاباته للمكلفين وهما الثقلان الجن والانس ، بواسطة ازال الملك وارسال الرسول و هما - اعنى الثقلين - مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب و عالم الاسداد والابداد والتعاند والتفاسد ، ففي هذا القسم من الكلام - وهو الامر بالواسطة - يحتمل الطاعة والعصيان ، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى . واما الامر مع عدم الوسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا بالطاعة . فاعلى شروب الكلام هو الامر الا بداعي «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر» وهو عالم القضاء الحتمي «وقضى ربك الا تصعدوا الاياه» والوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر «انا كل شيء خلقناه

بقدره . والآن هو الأمر التشريعي التدويني « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » .

تمثيل

إن الإنسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكاملة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق والأمر، وفيه الإبداع والانشاء، وفيه التكوين والتخليق، وفيه التحريك الآلة والتصرف بالإرادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه (١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم، واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله (٢) وهو أفاضة العلوم الحققة والمعارف الإلهية، وكذلك أيضاً يصير متكلماً بعد أن كان مستمعاً بالكلام الحقيقي إذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شأنه أفاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة، فهو بما صار عقلاً بسيطاً قد صار ناطقاً بالعلوم الحققة متكلماً بالمعارف الحقيقية، فليس لكلامه هذا مقصود ثان إلا تصوير الحقائق الالهية الممثلة بصور العلوم التفصيلية التفانية وإظهار الضائرا المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال .

وأوسطها كأمرة ونهي للقوى والأعضاء والأدوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الأرضية، فيجرى حكم النفس وينفذ أمرها المطاع بأذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم في عالم البدن، وقد

(١) إن قلت : الكلام في أعلى ضروب كلام الإنسان وهذا استماع منه واستفادة لا تكلم منه . قلت : أولاً تكلمه مع الله سبحانه بلسان الاعتماد من الله (تعالى) العلوم والمعارف والمكاملة عن الطرفين . وثانياً إن هذه الكلمات وإن كانت مضافة إلى الله أولاً وبالذات أولاً إليك لكنها مضافة إلى النفس أيضاً إضافة الشيء إلى الخلق إذ تنزل من باطن ذات النفس إلى ظاهره الذي هو عقله - من قوله .

(٢) هذا في الأنبياء (عليهم السلام) وأما في غيرهم فتدفع (م) وإن في أمثلي مكلمين

خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لا تستطيع لها خلافاً ولا تمرداً وعصياناً ، فاذا امرت العين الانفتاح افتتحت ، واذا امرت اللسان للتكلم تكلم ، و اذا امرت الرجل للحركة تحركت ، و اذا امرت اليد للبش بطلت فمكنا في سائر الآلات والاعضاء فتسخر العواس والقوى و الاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية فتسبجها حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

وادناها طلبه لشيء او استدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة ، فان المقصود هيئنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كناية او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام و غير لازمه ، ولهذا قديقع وقد لا يقع ثبوت الوسائط العرضية ، ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لاسبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة ، وكذا ما لم يقع في الوجود عن او امر الله (تعالى) التي هي بالواسطة - ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته ، فان الامر التشريعي التدبيري من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه - هذا شأنه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى .

استشهاد تأييدي

و مما يؤيد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية : « اذا كان الحق هو المكلّم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستمع بكلامه ، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه ، فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ، و من

(١) كلام الشيخ العربيء باطلافه يعمل الكلليات العقلية المطلوبة التي للنفس الناطقة

ايضاً و ان كان مذاقه وسبك كلامه يحسمانه بالعارف التي لا صاحب القلوب و العواطر الربانية التي لاهل السلوك ، فان العواطر عندهم اربية : رباني ويسمى نور الخاطرو لا يخلو ابداً وقد يصف بالقوة والتسلط وعدم الانقياد ، وملكى و يسمى الهاما وهو الباحث على مندوب او مفروض ، وتضاني و يسمى ها جسا وهو ما فيه حظ للنفس ، وشيطاني و يسمى رسواسا وهو ما يدعو الى مخالفة الحق قال (تعالى) : « الشيطان يدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » -

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده ، فانما كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه ، هذا هو الفرق بينهما ، وفيه اشارة الى ضروب حيث قيد في القسم الاخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امرى بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري : فليدرك غوره وليدفع حسن طوره ، اقول ايضاً : وللإشارة الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه (سبحانه) حيث قال : «وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا» فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولی الضروري الذي يكون عين الكلام مقصوداً اصلياً وغاية اولية ، والثاني اشارة الى كلام يكون وارداً بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئاً آخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضرين يكون الفهم غير منفك سواء كان عيباً اولازماً ، والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزمها ، والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ، فيمكن فيه الافلاك عن الفهم فينطرق فيه المحمية والطاعة والاباء والقبول ، فافهم يا حبيبي ! هذا فانه ذوق اهل الله ، وياك ان تظن ان تلقى النبي (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل وسامعه منه كاستماعك من النبي (ص) او تقول ان النبي كان مقلد الجبرئيل (١) كالامة للنبي (ص) هيئات ١١ اين هذا من ذاك ١٢ هما نوعان منبائتان كحمار و التقليد لا يكون علماً اصيلاً ولا سماعاً حقيقياً ابداً .

— ويشبه في المباحث هنا هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين ، وما هو اقرب الى موافقتها فهو من الآخرين ، والصادق المافي القلب المحارم مع الحق سهل عليه الفهم بينهما بتوفيق الله تعالى) كذا قال بعض العرفاء السامعين — سقته .

(١) هيئات ١٢ وقد ورد من اولاده الانبياء « ان روح القدس في جنان الصائفة ذاك من حدائق الباكورة » — سقته .

الفصل (٣)

في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين : ان كلام الله غير كتابه (١) ، والفرق بينهما بان احدهما - وهو الكلام - بسيط والآخر - وهو الكتاب - مركب وبأن احدهما من عالم الامر والآخر من عالم الخلق والاول دعى الوجود والثاني تدرجى الكون لان عالم الامر خال من التضاد والتكثر والتغير لقوله (تعالى) « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر » وهو اقرب » واما عالم الخلق فمشتغل على التكثر والتغير و معرض للاصداد لقوله (تعالى) « ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين »

اقول : ولا حدان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار ، وهذا لما ينكشف عليك بمثال فى الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال ، فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتاباً فانه يصدق على كلامه كتاب ، وعلى كتابه انه كلام . وبان ذلك : انه اذا تكلم وشرع فى تصوير الالفاظ اشأ فى الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استمعائه الباطنى النفسانى الذى هو بازاء النفس الرحمانى والوجود الابساطى هيأت الاصوات والمعروف والكلمات ، حينما نفس وانتقش معدلك الهواء المسمى بالنفس الانسانى وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها ، كما ينشأ من غيب الحق الوجود الابساطى المسمى عندهم « بحق المخلوق به متمياً بتعينات الصور الامكانيه لظهور الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على محالى المهيئات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التترلات لحقيقة الوجود الحق المطلق و درجات الشدة والضعف المتصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية

(١) مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب اللوحية وهو عالم الاجسام وقد حمل والكتاب المبين » فى الآية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما اضى ما هو من الاصداد - من قده .

إذا نقرر هذا فنقول : سورة هنما اللفاظ والكلمات لها سبتان نسبة الى الفاعل و المصدر وسبة الى القابل والمظهر ، فالاولى بالوجوب ، والثانية بالامكان ، فهي باحد الاعتبارين كلام و بالاعتبار الآخر كتابة ، فالصور اللغوية القائمة بلوح النفس و صعيمة الهواء الخارج من الباطن اذا سبت و اضيفت اليه قلت النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فيكون كتابة لان سبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مبائن ومصور او ناقش ماثرا للقابل شأنه القوة والاستعداد والتصحيح لا العمل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان و القوة والقول ، فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى العمل ، والفاعل المبائن لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتباً ومصوراً ، لا دققاً ومتكلماً ، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا ، فهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتباً ، و النفس الهوائية بيده لوحاً بسيطاً ، و هذه الحروف والالفاظ ارقاماً كتابية وصورا منقوشة في صدارة عن الكاتب والمصور . واما اذا اضيفت اليه (١) اضافة العمل الى الفاعل و الوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه العينية كلاماً و الموصوف به متكلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سبيبة تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شحناً متكلماً لصديق حده عليه و هو الذي فقام به الكلام لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمعاني من غير حاجة الى فاعل ناقش ماثرات المعاني عنه .

فإذا طهر لك صفة كون صور لمعية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين وكون الهواء

(١) اى الى لوح النفس (جفتح القاء) واخذ ذلك النفس والهواء لا بشرط «مر جع النفس (يسكون القاء) ، كما كان فى الشق الاول الذى صار فيه كتابا مأخوذا بشرط لادبائنا من النفس فى الشق الثانى قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطاس الممدودين من مراتب النفس الناطقة قيام بالنفس الناطقة - من قده .

النفس ايضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين (١) فمن الحال فيما وراء ذلك الشخص الهوائي سواء كان فوقه - كالنفس والعقل والبارى - او تحته كالقرطاس والتحت والتراب فالنفس المرسم فيهما الصور العقلية والعلوم النصائية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار - الآخر ، لان لها وجهاً الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور، ولها ايضاً وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام ، وهكذا القياس في سائر المواضع . فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات الكثيرة المختصة بمدون هذه الاسفار ، وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدداً جميعاً .

منها انه يلحق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان : «المعتزلة» فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام . و «الاشاعرة» فقالوا ، انه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه (تعالى) اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب ، وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم ، لكن طائفة اخرى رأوا ان النسبة اليه (تعالى) غير هاتين النسبتين (٢) «الاول الخلق والامر» ومنها سرفنا هذا العالم الكوني وزواله ونوره ومنها

(١) ظهر من هذا ان الهواء النسي كاتب في الوجه الاول مع انه قد قال و ذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثاليه وتوفيق انه اشارنا الى ان المراد من كون النفس ناطقة هي الفاعل للصور الكتابية في الوجه الاول، النفس المنقطة بملأى مثنتة، فهي فاعلة للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة - سرقه .

(٢) اد عند طلوع شمس الحقيقة لا يبنى وجود شيء فثلا من ان يكون له نسبة باحد الوجهين . فالنسبة المعائرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز او نسبة اللانسية ، ومن هذا قال شيخ الرئيس . «الاول (تعالى) لا نسبة له الى الاشياء . اما الاشياء منتسبات اليه معناه انه ادا كانت الاشياء موضوعات فالاول (تعالى) بها اللازم ، فلا بد من اتساقها اليه واذا كان هو (تعالى) موضوعاً كانت هي لسرايتها مرفوعة . فلان نسبة اسلا: واما قوله: «والاله الخلق والامر» فلا دلالة لمعنى هذا ظاهرة اللهم الا ان يكون «الامر» حرف النسبة و يكون «الهاء» هاء الهوية ويرام انه الاسل المحفوظ والسنخ المقوم للكل او تكون حرف النسبة الاشرافية وينبئ الاستعهاد على ان معنى الشيء ليس فاقدا له - سرقه .

سربث الارواح وحشر الاجساد جميعاً كما استقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله تعالى.

الفصل (٤)

في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب

ولعلك قد تنبتهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالماً قولياً وكلاماً الهياً ومظاناً جملياً ، وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالماً فعلياً وكتاباً تفصيلياً مطابقاً لذلك المجعل مناسباً آياه . فمن وجوه المناسبة انه كما ان كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى : **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** وكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضاً **تلك آيات الكتاب الصمين** وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتاباً كما ان الامر ان انزل صار فعلاً **انها امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون** فصفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقى هي كتاب الله عز وجل ، و آياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله (تعالى) **ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض من آيات لقوم يتقون** وهذه الآيات البينات العقلية اما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في معانف موادها الجسمية ليتيسر لاولى الالباب من جهة التلاوة لها ، والتدبر لمعانيها ، والتنبيه لمشاركاتها ومايناتها - ان يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية الثابتة في عالم الاعس والمقول لينقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتفعوا من الدنيا الى الآخرة ويعشروا الى الله مترجمين راجعين اليه كما قال (تعالى) **سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتمين لهم انه الحق**.

قال بعض المحققين : ان الانسان مادام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيداً بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية على وجه التمام ، ولا يتلوها دفعة واحدة الاكلمة بعد كلمته ، وحرفاً بعد حرف ، ويوماً بعد يوم ، و ساعة بعد ساعة ، فيتلوا آية ويبعب عنه اخرى فيتوارد عليها الاوضاع ويتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طوماراً وينظر الى سطر عقيب سطر آخر ، وذلك لقصور

نظرة وفورادراكه عن الاحاطة بالتمام وصحة واحدة قال (تعالى) وذكرهم بايام الله ان في ذلك آيات لكل صبار شكور فاذا قويت بصيرته و تكملت عنده نور الهداية و التوفيق - كما يكون عند قيام الساعة - فيتطور نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فحة عالم الامر والنور ، فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوى عنده السجل العام للسطور والكلمات ، و اليه الاشارة بقوله (تعالى) **يوم نطوي السماء كطى السجل للكتب** ، وقوله تعالى : **« والسماوات مطويات بيمينه »** والماقال ديمينه لان اصحاب الشمال واهل دار التكال ليس لهم نصيب من طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابداً ، لتقيد نفوسهم بالامكنة والفواشي كما قال (تعالى) **لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش**.

الفصل (٥)

في مبدء الكلام والكتاب وغايتها

اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية وبهية ، ولما كان الانسان

(١) كما هو مأثور عن امير المؤمنين ومولى الموحدين عليه (ع) ، وهذا كمن قال الحكماء : ان الازمنة والرمائيات بالنسبة الى المبادئ العالية كالان ، والامكنة والكتابات بالنسبة اليها كالنقطة ، و ان المناقبات في سلسلة الرمان مجتمعات في وعاء الدهر . و قد مثلوا لذلك بامر متد كحيل او خشب مختلف الاجزاء في اللون يرفق معادات نملة او محرهما يضيئ حديقته من الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها ، تظهر لها شيئاً فشيئاً لضيق نظرها . ومتساوية في الصور لديك تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة بترك وسعة حديقتك .

اقول : هذا اذا نظر الى صورة العالم وقوابله و اما اذا نظر الى معناه و وجوده فلا امتداد ولا تدرج اصلاً ، اد علمت ان الوجود لا حرج لتلاكم ولا كيف له ، ولا مساحة ولا عدله ، حتى يكون فيه ما من وحل ومستقل ، فلا عيبه ولا حضور ولا غوام ولا دهور ، ولا حدوث ولا دنور ولا رجوع ولا كرو ، بل كل ذلك بالنظر الى القوابل والمرائى .

شد مبدل آب اين جوجند بار عكس ماء وعكس اختر بر قرار - مرقده

مفطوراً على صورة الرحمن فلتعبد اليه أولاً و تبيّن كيفية صدورهما منه و عودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله و كتابه من حيث المبدء والفاية و مرقاة اليها فيقول: ان الانسان اذا حلول ان يتكلم بكلام او يكتب كتاباً فمبدء هذا الارادة او الصورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاحمال والبساطة ، ثم يشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التصيل العقلي وهي القلب المعنوي ، ثم يشأ منه اثر في معدن التخيل و هي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ، و نسبتها الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش (١) وهو مستوي الرحمن ، ونسبة مظهريهما - وهما القلب الصوري الشكل ، والدماغ المستدير الشكل - كنسبة العلك الاعلى و فلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقي لان هذين مظهرهما ومستويهما ، ثم يري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالملك و حار غريزي سماوي ، وذلك الاثر هو الصورة الخيالية (٢) للكلام او الكتاب ، ثم يظهر منه اثر - وهو صورته المحسوسة في العارح - بواسطة الآلات والاعضاء والجوارح والاعضاء فيوجد ، صورة الصوت والحروف في حقيقة الهواة او في صحيفة القرطاس ، و هذا عايدة نزول من عرش القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصاخ وهو عضو غشوي اومى جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبى و من كل منهما بواسطة

(١) حاصله ان في كل من الافاق والافق اربعة اشياء : عرش وكرسي معنويان و عرش وكرسي صوريان : اما المعنويان في الافاق فالعقل الكلى والنفس الكلية ، واما الصوريان فيه فالملك الاطلس و فلك الثوابت ، و اما المعنويان في الافق فالقلب المعنوي - و هو العقل التفصيلي - والصدر المعنوي وهو التخيل ، و اما الصوريان في الافق فهما القلب الصوري والدماغ . من قوله .

(٢) ما اشار اليه من حصول اثر في معدن التخيل هو حصول الصورة في القوة ، و هذا الذي جعله اثرل منه هو حصول الصورة في الروح البعادي الذي هو مركب القوة الخيالية ومظهرها - من قوله .

الصلوات والاوراق والاعصاب الى الوردية، ومنها الى الارواح الداعية، ومنها الى الروح
النفساني، ومنها الى معدن النجيل، ومنها الى القوت النسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على
وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى، كالاول على وجه الاحس فالاحس والادنى فالادنى
فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الاولى بمبها نهاية
الثانية كما بدأنا اول خلق نبيهم فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال منه كلام الله
وكتابه «طربعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب امر الادمي . (١)

واعلم ان حقائق آيات الله وبنائع حكمته وحوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله
وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ، ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة
والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في عقول الملائكة المقربين، ثم ترسم
منها في نفوس الملائكة المديرين ثم تنسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة
للمعوي والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء الى الارض ليجوما بحسب
المصالح والافاق ، وهذا كما ان المتكلم يتعكر اولا و يخطر بباله و يحضر في خياله
صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يحرره من حد الصير بل حدود الضمائر المتفاوتة
والقيوب المترتبة الى حد الخارج و عالم الشهادة ، فكذلك صورة حكمة الله (تعالى)
واظهار ما في مكمن علمه ومفاتيح غيبه وحرث رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى
عالم الشهادة حتى نزلت الى عاية النزول و نهاية تدبير الامر كما قال (تعالى) قمز لا
ممن خلق الارض والسموات العلى» وقال «يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يرجع اليه» فسد ذلك اوان الشروع في الصعود والروح اليه كما في قوله (تعالى)
«اليه يصعد الكلم الطيب» (٢) والعمل الصالح يرفعه» وقوله: ان كل من في السموات

(١) اي ذلك السير الدوري منها ، وهذا السير الدوري ربما يرجع الذكر الجهرى

على الذكر الخفى ، حيث انه اذا سمع السامع الملهج به اللسان يرجع الى ما نشأ منه فهدور

على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية وان كان الخفى يرجع من وجوه — سقده .

(٢) اي الكلمات الثامات من العقول البسيطة المالية في السلطة الصعودية والعمل

الصالح — شريعة وطريقة — برقمها ، و المعنى المناسب للاستعداد على مطلبه ان يراد —

والارض الا آتى الرحمن عبداً (١) لقد احصيههم وعدهم عداو كلهم آتبه يوم القيمة فردا « وهذا الاتيان الى الرحم لا يكون الا في صورة الانسان و من سبيل اطواره ، بل نقول - من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث انها كلماته وبجهااتها المورانية والمراد بالعمل الصالح : حركاتها الجبرية والمرضية الاستكمالية وهذا بحسب المبادىء التكوينية « وقس ركننا لاسبغوا الايام فلا ينال اقتكاس بعضها بحسب التعريف من قبله . (١) فكما ان العبد المجارى لا يملك شيئاً بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد المحببى لمالك الملك ذاته وصفاته واصاله لمولى المولى بمقتضى توحيد الذات و الصفات والافعال وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة لكل بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مخصصة باهل الايمان والتوحيد ، لقد احصيههم وعدهم عداوكم ان فذلكه الحساب جملة لتفاديه فكذلك علمه (تمالى) جامع للموجودات المنقطة بسجوابه و اعلى ولا يحد من محيطه شيء ، وكلهم آتبه يوم القيمة فردا اذ كل عند النهوض عن القوابل و القيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردا بینه مجرد عن الواحى والاحتيوات ، فالفردة والتجرد - الذى لا يقل منه وينسحب على الكل - انما هو عن البدن الدنيوى ولواحقه ، وبالجملة عن الطبيعة ولواحقها وانما التجرد التام فهو للاخمين وقد قيل :

امروز هر روز ده وفردا هر چادىكى شود تو فردا

وهذا الاتيان الى الرحم لا يكون الا في صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو السراط المستقيم اليه وان هذا القرآن يهتدى للتيه اقوم اى مظهرية اسم الله الاعظم . وادلا يتطلع فيض الله (تمالى) فى الوعاء الذى بحسب هذا القيس يصل كل موجود طبيعى الى الانسان الطبيعى ويدخل باب الابواب ويسير كل المصاير الى الصبغة الطمى و جميع القرى الى ام القرى وما قال (قنه) قول آءه يان آخر لدخول الاشياء فى باب الابواب ، و لكن بحسب وجودها الراجلى له بل بحسب وجوداتها الراجلية المديدة له فى مثاله المتصل و ملكوته وجبروته المتملن ، وبالجمله فوصول الانسان الى الكمال الى غاية الغايات وصول الكل اليها ، وهذا لا ينال ووصول كل نوع الى رب نوعه ومحموديتها بمحشوريته الى الله تعالى - س قنه .

ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى الساع والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غص بصره يرى تلك الصورة في حياه متشعبة بين يديه حاضرة عندما تم من حضور الصورة الخارجية بين يديه حيه ، ثم يتأدى من خياله صورة الى عبده ومنها - ان كان ذاعقل بالفعل - الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعّال ، فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ، ثم في الخيال و عالم المثال و حلّم الى عالم الامر والعقل المثال فتسخة عالم الحس موافقة لسح تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي ، وهذه النسخ و الكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرّب من الحق فالاقرب ، فمافي القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على ما في لوح المعو والاثبات ، وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية ، وترتيبها في الوجود الاعدائي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم تبعه وجودها المثالي القلبي ثم يتبع وجودها العقلي التفاضلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلبي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فيرجع الامر الى ما كان وهو قوله «الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون».

وهذا ايضا من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وميرورته اساناً كبيراً بعدما كان عالماً صغيراً ، فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خالته ، والعالم كله تصيف الله وايته بالعقل واحتتم بالعقل كما قال تعالى : «اولم يروا كيف يبدى الله الخلق ثم يعيده ان ذاك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بده الخلق ثم الله ينشئ المشاة الآخرة ان الله على كل شيء قدير».

الفصل (٦)

في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق

اعلم ان الله (تعالى) لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمّة من غير مجالى (١) وكلمات كثيرة من غير آلة لبيان ومقدّر، وكتب عديدة بلا صحائف ولا أوراق، لانها قبل وجود الانصر والافاق فحاطب محطاب دكس، لمن كمن في علمه لم يكن في الوجود سواد قار وجداول ما لوجود حروف اعقلية وكلمات بداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداد ادانها وهي عالم القضاء العقلي، ثم احدث في كتابة الكتب و تصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاحرام والاعاد تصوير البسائط والمركبات بمقداد المواد وهو عالم القدر التنصلي كما قال الله (تعالى) الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (٢) يتمزل الامر بينهما وكما قال تعالى دفقضا من سبع سموات في يومين (٣)

(١) هذا من العلم التنصلي الذي هو منشأ الكثرة في مقام الوحدة وفي الرحمة الصفتية التي هي منشأ الرحمة العملية بقرينة قوله (تعالى) ولظهور اسمائه وقوله دفا وجداول مما وجد الخ، والالهم البدائي الذي في المرتبة الاحدية والنكلم الثاني، لانه بسيط فرد، وان كان ذلك العلم ايضا بقاعدة، وبسطة الحقيقة كل الخبرات، علما اجمالها في عين الكتب التنصلي الا انه ليس الكلام فيه كما يفهم به كلماته من قوله .

(٢) اي في العدد فقط اوفى كوجها مساوات ايضا، وذلك اذا عرف انفس التي من الارض حقائق المساوات بالتوائنات المطابقة ايها ما هي، وهل هي، ولم هي، فان الاشياء تحصل باسمها في الذهن، والوجود ما به الامتياز عيه من ما به الاشتراك، اوهي النفس والقلب والمقل الى آخر المراتب السبع للسان كما سيجي، يتنزل الامر في عالم الامر بينهما من قوله .

(٣) اي يوم مضى وهو آن دنوه، و يوم يأتي وهو آن حدوثه، وكل طبيعة سبالة هذه حالتها اويوم نوراني هو وجه الله منه ويوم ظلماني هو وجه النفس منه اويومى السوء و المادة اويومى النهرى المثالي والرماني الطبيعي. واوحى في كل سماء امرها اي الكلمة الروحية التي هي من عالم الامر من قوله .

و ادعى في كل سماء أمرها» ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذا آيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله : « فاقروا ما تيسر من القرآن » ويقول تعالى « اقرأ باسم ربك الذي خلق » وقوله : « اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض » وقوله : « انهم خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الاباب الذين يذكرون انه قياماً وعوداً و على جنوبيهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ».

وحيث كنا في الانتباه ضغنا القول ضغنا لا بشار كما قال تعالى « خلق الانسان ضغناً فلم يكن تصل قوة انظارنا الى اطراف هذا الارقام واكتاف هذه الكلمات العظام لتعظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتنا ، وقد ورد من بعض المكاشفين « ان كل حرف من كلام الله في اللوح (١) اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان ينقلوه لما اطاقوه ، فصرعنا اليه بلسان احتياحنا واستعدادنا الهنا : ارحم على قصورنا ولا تؤنسنا من روحك ورحمتك واحد ناسيلا الى مطالعة كل شيء وكل ما نك ووصولاً الى مرضاتك وحياتك ، فتلطف بنا بقتضي عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة ، فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه و النموذجاً وبعيراً من معاني كلماته التامات فقال (تعالى) « و في انفسكم افلا تبصرون » والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين « كتاب مرقوم يشهده المقرءون » مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرته بالله والجبروت ، ثم اعطى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم ، وارسل اليها رسولا كريماً ونبواً نبياً وقرأناً حكيماً ، ومراطاً مستقيماً وتنزيلاً من العزيز الرحيم يجعل نسخة وجوده نجات الخلق من عذاب البصيم ، وكتابه خلاصاً من ظلمات الشياطين والقرآن البازل منه براءة العبد من سلاسل تملقات النفس ووساوس ابليس اللعين .

(١) اي في لوح القضاء وفي مرتبة العلم التفصيلي الذي هو عالم ارباب الانواع التي

كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية ، او في لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم اعظم واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم من قدره .

تمصرة . فتح صيرتك يا اسان اسور معارف القرآن وانظر اولية الرحمن بآحرية
الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان : واعلم ان البارئ وحده في الدات في اول الاولين
وحليقة الله فرداني الدات في آخر الآخرين « كما بدأكم تعودون » فانه (سبحانه) رب
الارض و السماء وهذه الخليقة مرآة يرى بها كل الاشياء ، و يتجلى فيها الحق لجميع
الاسماء وينكشف نور عينه عن المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه (١) « السبي اولي
بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه ايها السالك الى الله حتى تعرف ربه قال (تعالى)

(١) اي : من عرف السبي الذي هو اولي بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه لانه (من)
قال : « من رأى فقد رأى الحق كيف » وروحانيته النقل الكلي الذي هو المعلى الائم ،
فهو (من) بجامعته مظهر اسم الله الاعظم ، هذا ما يماس بالمقام . او من عرف نفسه الذي هي خلقت
على سورة الرحمن في جامعته للاسماء وتعلمه فكيف بها حيث لا يهضم وجودها اسم من
الاسماء الثنوية والتعريفية انا كانت بالنقل لا كالملك الذي هو مظهر اسم السبح القدوس
لا اسم السبح البصير ولا كالحيوان الذي بالمكس - فمعرفة ربه ، لان معرفة الاثر بها هو
اثر والموان بها عنوان معرفة المؤثر والمعنون ، ولا سيما هذا الاثر المماكي الذي ليس
شيئا على حاله ، او من عرف نفسه بالمجروان لاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم عرف ربه
بالقدرة وهو بها ومن عرف نفسه بالجهول واهالكات في الايام العالية كمرآة خالية و منحة
عاطلة ثم تربت بعلى العلم والمعرفة من عنده الحكيم العظيم عرف ربه بالعلم واساطه
علمه بالكليات والجوهرات والطبوع والمطومات ، ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بشاءه . ومن عرف نفسه بالعبودية والفقروان لا وجود ولا سنة ولا فعل الا لمولاه ولا
يملك شيئا عرف ربه بالربوبية والمولوية والفناء .

و هكذا وجه دابع : هو ان من عرف نفسه بالاحاطة على جميع المراتب المنطوية
في وجوده وعالمه الصغير من الحقائق الروحانية والجسمانية والملكية والشرطانية - فان
من الاساس شيء كالملك ، شيء كالملك ، شيء كالطبع ، شيء كالتبات ، شيء كالحيوان ،
و شيء كالشيطان . وفيك اعطى العالم الاكبر - عرف ربه بالاحاطة على جميع مراتب العالم
الكبير من الدرة الى الذرة .

۲۶- فی کیفیة نزول الکلام وهبوط الوحي من عند الله...

«من يطع الرسول فقد اطاع الله» وقال الرسول ﷺ «من رأى نبي فقد رأى الحق» صحيح
بمسكين! ستك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر قاعون له في
المقام المحمود، والمؤمن من صحت له سبة التابعية كمرآة وقعت في معاداة مرآت حادث
الشمس فيتحد منه في النور «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» «هم هذا».

واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاقيار ونقض عن ذاته غبار التعلقات وصقل
مرآة عين عقله عن غشاوة الوسوس والعاتات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر
جلال الله وعظمتوه حشر الى مولا باقياً ببقائه «من كان لله كان الله له» فادار حجب اني المعجود
بعد المعجود وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل
لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في العبد المشترك الجامع بين الحق والحلق بل بين
الامرية والخلقية لفسد حكمه وامره واستجيب وهو تكملة بكرامة التكوين وتكلم
بكلام رب العالمين «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم».

الفصل (۷)

فی کیفیة نزول الکلام وهبوط الوحي من عند الله
بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله
وعبادته لبروزهم من الغيب الى الشهادة

اعلم ان هذا القرآن الذي بين ايدينا - كلام الله وكتابه جليلاً - دون سائر الكتب

موضوعه خاص : هو ان يكون من قبيل التعلق على المحال ، اي : من عرف كنه ذاته مع
كونه في مقام عقله الجبري ووجوده المحدود ومع كونه مثل «يوقلمون» لا يمكن ضبط اطواره
واحصاء شئونه وفنونه فقد عرف كنه حقيقة ربه ، وليس فليس . وبالعجلة : فكما ان للحق
(تعالى) مقام حفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به
يعرف - اد هو نور كل نور - كذلك للنفس مقام خفي لا يمكنه . ومقام ظهور لا معروف بهذا
الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف ، ولا ظهور لها الا ظهوره .

دانش نیست نه کار سر مریت گریه حق داما شوی دانی که چیست من قدم

الساوية (١) النازلة على سائر المرسلين سلاماً لله عليهم اجمعين ، فانها ليست كلام بل كتب يدرسونها ويكتبون ما يديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كعامة ، لكن العرض ههنا كونه كلاماً لله خاصة (٢) وايضاً نقول (٣) ان هذا المنزل من الكلام على سبيل (س) قرآن وقرآن جميعاً ، وسائر الكتب الساوية قرآن فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

(١) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل ، تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، فان نبينا (س) لما كان حاتم سلطة الوجود وسلطة الانبياء ام يبق بينه وبين الله (تعالى) واسطة فكان القرآن كلام الله ، واقتحام جبرئيل عند نزوله منجماً لا ينفذ ذلك ، بخلافهم (ع) للحصول واسطة او واسطة في حقهم ، وايضاً الانقطاع من القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية - ته (س) لانها حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية بحيث لا يمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال (تعالى) : فاستقم كما امرت من قبله .

(٢) كلمة وخاصة قيد المضاف اليه لا المضاف اي كلام الله بلا واسطة حجاب ، وليس المقصود انه كلام خاصة لا كتاب اذ قد مر ان كل كلام كتاب بوجه . سقته .

(٣) الاول . اي الكلامية والكتابية . كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها ، وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقاً ، فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس المهيمة والمنهية كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود والمقول بالانعكاس ، فالاول مثل الكثرة في المقول المختلفة بالنوع ، وفي معاني الاسماء والصفات لله تعالى . والثاني في انحاء الوجودات طولاً ، وه القرآن ، مصدر وقراء اصله ضم والجمع ، قال (تعالى) : وان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه . فكلام الله المنزل على نبينا (س) هو العقل الكل الذي هو عقله (س) وروحانيته ، بمعنى جملة المقول المحركة للسوات والابيض لكونها ، بدايات وغايات لها ، فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود وقرآن باعتبار ماهيات المقول ان قلنا : بأن لها ماهيات كما هو المشهور ، والافترقا بينهما باعتبار تفاوت المراتب في المقول بالشدة والضعف . سقته .

نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين
 لا المحبين فقط لقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا» وقوله
 (تعالى) «نزل عليك الكتاب بالحق» وقوله (تعالى) «وبالحق انزلناه وبالحق نزل»
 وهو بما هو كتاب اماه وصور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء بجوماً
 على صفائف قلوب المحبين والواحد نفوس السالكين وغيرهم يكسونها في صفائفهم الواحدهم
 بحيث يقرأها كل مسلم قادر وتكلم بها كل متكلم ، ويعمل باحكامها كل عامل موفق ،
 وبها يهتدون وما فيه يعملون ، ورساوي في هدايتها الانبياء والامم كما في قوله (تعالى) «وانزل
 التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وقوله تعالى وعندهم التوراة فيها حكم الله
 واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظام العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم اهل
 بينه الصكرم سلام الله عليه وعليهم ، لقوله (تعالى) «وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
 الله عليك عظيماً» وفيه كرائم اخلاقيات تخلق بها رسول الله (ص) لقوله (تعالى)
 «انك لعلى خلق عظيم» اذ كان خلقه القرآن كما روى هنا .

لما اذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجره بيانه مفصلاً في
 مسائل السبوت - : ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد
 عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قائله و موطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته
 الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللدات والشهوات والوسوس المادية والتعلقات ،
 لاحله نور المعرفة والايمان بالله و ملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتعمق كان
 حراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان
 الشريعة النبوية بالروح القدس ، وبهذا النور الشديد العقل يتلاءم فيه اسرار ما في
 الارض والسماء ، ويترأى من حقائق الاشياء كما يترأى بالبور الحسي الصري الاشباح
 المثالية في قوة البصر اذا لم يمسحها حجاب ، والحجاب فيها هو آثار الطبيعة و شواغل
 هذا الادي ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب اسل فطرتها سالحة لقول نور الحكمة
 والايمان اذا لم يطرء عليها طلمة تفسدها كالسكر ، او حجاب يحجبها كالعمية وما يجرى
 معها كما في قوله (تعالى) «وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون» وقوله (تعالى) «بل ران

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فإذا عرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بمناحتها من الشهوة والغضب والعصب والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاه عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورآى صجائب آيات الله الكبرى كما قال (سبحانه) ولقد رآى من آيات ربه الكبرى، ثم ان هذه الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الامة لمناحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمسكها في الحد المشترك بين الملك والملكوت ، لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالَت الى جانب غلب عنها الجانب الآخر واذا ركنَت الى مشر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها شأن عن شأن نشأة وتلقا المعارف الالهية بلا تعلم بشئ - بل من الله يتمدى تأثيرها الى قواها ويمثل لروحها البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي ويبرز منها الى ظاهر الكون - فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة ، فيرى بصره شخصاً معصوماً في غاية الحسن والصبابة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملك النازل بآياته الحامل للوحي الالهي ، والكلام هو كلام الله (تعالى) ويده لوح فيه كتاب هو كتاب الله . وهذا الامر المتمثل بماعد اوفيه ليس مجرد صورة خيالية (١) لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقول من لاحظ له من علم

(١) اذ المعاهد ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج او من الداخل ، فذلك اليمض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على ان حقيقة النبي تمثل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض آخر ، بل يقول : ان النبي يمثل برقيقة الملك ايضا ولكن بعياله فقط يقالها . ولا ايضا ينال صورة خيالية صرفة تكون ظهيرة لحناث احلام تكون في النوم، لان تلك الصورة الخيالية تنزلت من الالواح المادية وغل لها فيها كالصور في الرؤيا الصافية العارسة من مشاهدة النفس ما في تلك الالواح . ولكن مع الثبا والتي مضطربة قاسر لان القوى الباطنة كمرآة متحركة فاذا تمثل العيال بالصوره اضطلع الحس المشترك ايضا بها -

الباطن ولاقدم له في اسرار الوحي و الكتاب كبعض اتباع «المشائين» معاداة عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل مكيفة الانزال والتزمل وتحقيق هذا المقام على سطره الثلاثي وتصيره الموافق مما سيجيء موعده ذكره في باب النبوات ، ولكن تزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية

عليك ان تعلم يا حبيبي ! ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى مادونها اضافة النفس الى البدن لاهذا البدن المركب المستجيب المتحد الذي لا يبقى زمابين - كما علمت في مباحث الطبيعة - بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فالما هو كالبدن المحشور في الشاة الآخرة ، أما ذواتها الحقيقية فايها هي امرية فضائية قولية ، وأما ذواتها الاضافية فالما هي خلقية فندرية تنشأ منها الملائكة الدوحية (١) و اعظمهم اسرافيل صاحب الصور الناحص ، وسيأتي الاشارة الى حقيقة صورته في مباحث المعاد وحشر الأجساد، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدبية من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف الواحهم القندرية الكتابية ، وأما كان يلافي النبي (ص) في مراجعته الصف الاول من الملائكة و يشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرماني كان يسمع كلام الله هو ، اعلام الحقائق بالمكاملة الحقيقية وهي الافاصة والاستعاسة في مقام «قاب قوسين أو أدنى» وهو مقدم

→ لانه كمرآة ذات وجهين : أحدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التي تأتت اليه من المشاعر الظاهرة ، والاخر الى الداخل يثقل به ما يؤدي اليه من الالواح العالية او من الخيال انما ركبته المتخيلة .

فاذا علمت ان الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور و من خياله الى حسه المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لا يكون معاهداً مع انه كما ان عقله فوق القول كذلك حسه فوق الحواس في شدة النورية والتشيل - منقده .

(١) اي تستقيم منها هؤلاء وظنى ان النسخة كانت بعل «تنشأ منها» وكتابية، بعد «قندرية»

في مقابلته «قولية» وبعده هي الملائكة اللوحية» - منقده .

القرب ، ومقعد الصلح ، ومعدن الوحي والالهام ، وهو الكلام الحقيقي كما مر ، وكذلك إذا عاشر النبي (ص) الملائكة الاعلى يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم ، وكلامهم كلام الله النازل على محال معرفتهم وهي دواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي (ص) عن نفسه - كما روى - ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة .

ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوى يتمثل لصورة ما عقلها وشاهدتها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدسية السماوية ثم يتعدى منه الأثر الى الظاهر ، وحيث يقع للعواس شهدهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجابين تستعمل المشاعر العسية لكن لا في الاعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي تشابهها في سبيل معرفة الله وطاعته لاجرم اذا خاطبها الله خطاباً من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فم نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشع له مثال من الوحي وحامله الى العن الباطن ، فينجذب قوة العن الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منقكة عن معناها وروحها الحقيقي لا بصورة الاحلام والعيالات العاطلة عن المعنى ، فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقاً مقدراً ، فيرى على صورته الخلقية القدسية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ما كل وحياً مفعولاً ، او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلى ، وينتقل منه الى الممارى الالهية ويشهد بصره العقلى آيات تدبره الكبرى ويسمع بسمعه العقلى كلام رب العالمين من الروح الاعظم .

ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهى يتمثل له الملك صورة محسوسة بحسبه ثم ينحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه ، فيسمع اصواتاً و حروفاً مظلومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها رلت من الغيب الى الشهادة وبردت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي ، فيكون كل من الملك وكلامه و كتابه

يتأدى من غيمه وباطن سره الى مشاعره ، وهذا التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك (١) الموحى من موطنه ومقامه ، ادكل له مقام معلوم لا يتعداه ولا يستقل بل مرجع ذلك الى انحاء نفس النبي (ص) من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له (ص) شبه الدعش والقش ثم يرى ويسمع ثم يقع عند الانباء والاخبار ، فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين .

واعلم مبادر وجه ما قيل (٢) ان الروح القدس مخاطب الملائكة في البقعة والروح النبوية تعاشرهم في النوم و لكن يجب ان يعلم الفرق بين يوم الانبياء (ع) و يوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يفتنيتين ، فان يومهم كبقعة الناس ولذا قال (ص) تنام هينى ولا ينام قلبى ، وقال «على» (ع) «الناس ينام فاداماتوا التبهوا» ولعلنا اذا ذكرناه نستطيع ان تدعن بان كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجاً عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب ، فهذا امر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقى تقدير .

ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض وما فيها كما في قوله (تعالى) في سورة «آل عمران» «ان الله

(١) وان كان له ايما وجه فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام العامخ كون دقيقته هناك ، وهذا معنى سموده وان لم يكن انتقال ، وكون دقيقتهم مثله للنبي في عالم الكون السورى المحض حتى سارت معامده له كون حقيقته ها هنا ، وهذا معنى نزوله قال (تعالى) «تنزل الملائكة والروح» وقال : ينزل الامر بينهما ، ومثلها كثير - سقده .

(٢) فان معنى مخاطبة الروح القدسية في البقعة ان قوى روح الولي او من دونه لا تعايح روحه لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبي فتواء مستبقة بفواضل الحسن لا يقدر روحه على ترعها ترعا تاما مثل ما يكون للنبي ، ومعنى معاشره روح النبي (ص) اياهم في النوم - اى شبه الدعش المذكور - معايمة قواء لروحه بحيث رأتهما داي في من كونه بطلان بهذا العالم اللطيف ايضا ، فيرى بعينه صورة الملك وسوته على وجه يعرف اسمعلك كما هو من خواص النبوة - سقده .

لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» وقوله (تعالى) فيها تلك آيات الله لتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين والله مافي السموات وما في الأرض واليه يرجع الأمور» وقوله (تعالى) فيها «ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب» وقوله (تعالى) في الأعام وهو الله في السموات والأرض يعلم سركم وحركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين» وقوله (تعالى) في هود «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» - الى قوله - «كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة ايام» وقوله (تعالى) في الرعد «تلك آيات الكتاب الذي أنزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون ان الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم تلتقون» وقوله (تعالى) في سورة ابراهيم «الكتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور» ما من ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الأرض» وقوله (تعالى) في يونس «التلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله - ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الأمر» وقال «ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون» وفي سورة يوسف: «وكاين من آية في السموات والأرض يعرونها عليها وهم عنها معرضون» وقوله «طعما أنزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكر» لمن يخشى تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى» وقوله: «حمصق كذلك يوحي اليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الأرض وهو العلى العظيم» وقوله في «الزحرف» «حم و الكتاب المبين انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلى حكيم» - الى قوله - «ولئن سئلتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم» وقوله في «الدخان» «حم والكتاب المبين انا أنزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين» - الى قوله - «رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين» وقوله في «الجاثية

«تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واحتلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فأحى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق - الى قوله - فشره بعباد اليم» وقوله «وسعرا لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً مدان في ذلك لايات لقوم يتفكرون» وهذا التسخير تسخير ذاتي اما وقع للانسان الكامل عندما حاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في «الاحقاف» «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واحل مسمى» وقوله في «الجمعة» «يسبح الله ما في السموات وما في الارض المثلث القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين - الى قوله - لقي صلال ميين» الى غير ذلك من مواضع القرآن والسرف في ذلك (١) ان القرآن والآيات المبررة هي بعينها آيات كلامية عفاية في مقام ، وكتب لوحية في مقام واكوان خلقية في مقام ، والقاعد مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة ، والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة .

فصل (٨)

في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب

عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب

اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن نزل من الحق الى الحق مع الف حجاب لاحد

(١) والسرفه ان الوجود الكمي واللفظي والذمي والمبني سواء كان حقيقة او رقيقة جميعها ظهورات شيء واحد ، والمادية في ذوى المادية محفوظة ، و اللوحودات اصل محفوظ وليس فيها تفاوت الا بالشد والضعف ، والظلال ليس عباثا لذهاب الظل ولا الاسم بما هو عنوانه مباني للمسمى والرقية حكاية للحقيقة وبالمكي ، و ابن كالب الحكايات ، لتفاوت تدوت الحاكيين ، وبالجملة القرآن ثلاثة : تدويني هو ما بين النصين ، وتكويني وهو اما آفاقى واما باخسى فمن قره ابي واحد من الثلثة على وجهه كان كمن قره الباقين . سقته .

ضعفاء عيون القلوب واحافيش ابصار البصائر ، فلو فرض انه باءء بسم الله مع عظمتها التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحط الكرسي فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله (١) لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله إشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الروحي في هذا المعنى «كل حرف في اللوح اعظم من جبل «قاف» وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله «بل هو قرآن مجيد» في لوح محفوظ» وهذا «القاف» رمز الى قوله «ق» والقرآن المجيد» فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكن دورات (٢) ومواطن كثيرة في النزل واساميها بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد «بل هو قرآن مجيد» ، وفي مقام اسمه عزيز «وانه لكتاب عزيز» وفي آخر اسمه على «حكيم» فوانه في ام الكتاب لدينا «على حكيم» ، وفي آخر كريم «انه لقرآن كريم» في كتاب مكنون لا يمسسه الا المطهرون ، وفي آخر مبين «ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين» وفي آخر حكيم «يس والقرآن الحكيم» وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذنان الظاهرة ، ولو كنت تسمع باطنى في عالم المشق الحقيقى و الجدية الباطنية و المحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماؤه و يشاهد اطواره .

واعلم ان اختلاف صور الموحودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة

(١) بناء على تفسير «ق» بالجبل المحيط بالدنيا وهو عالم المثال المنصب الى «دهور» فلما ودجا بقاءه ودجا بقاءه واما اذا ضرب بالثبوت او بالقلب فلا . ادلا اعلم من القلب كما في الحديث القدسي «لا يضمنى ارضى ولا سمائى» ولكن يضمنى قلب عبدي المؤمن ، وكذا اذا ضرب بالجبل و لكن اوصى به الى الوجود المقدس المختص (س) كما قال «ابن عباس» : «القاف جبل بسكة» فاشارة الى وجوده (س) فانه باعتبار عظمتها عند الله وجلالة منزلته لديه واستقامته في سبيله وقيامه بين يديه وتوسط فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ . . من قد .

(٢) هذا جار في كل من القرآن التكويني والتكويني والافاقى والافاقى ، فكل بكل اختياره . حتى باسم جليل . من قد .

لمعرفة بطون القرآن واتوار جماله و أضواء آياته و أسرار كلماته ، وتعلم أسماء الله الحسنى ومعانيه العليا ، لما مرت الإشارة اليد من أن الكتاب المعلى الكونى نازاه الكلام القولى العلى ، وهو مراء الاسماء والصفات الالوية ، لكن هناك على وجه الوحدة والاجمال وهى على وجه الكثرة والتفصيل كما قال «كذلك فضل الآيات لقوم يعقلون» وقوله «كتب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» وكما أن صور الكائنات من الارض والسموات وما بينهما - وهى عالم الخلق - تفصيل لما فى عالم العقل وهو عالم الامر فكذلك جميع ما فى العالمين - الامر والخلق - كتاب تفصيلى لما فى العالم الالهى من الاسماء والصفات ، قال الله (تعالى) «والله الاسماء الحسنى فدعوه بها وادروا الدين يلحدون فى اسمائه» ففى هذه الآية اوجب الله (تعالى) على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والاعص ، لان علم الاسماء - وهى ارباب صور الانواع والدعوة - لا يعمل الا بالتدبير فى الممنوعات والتأمل فى المربوبات من كل ما فى الارض والسموات ، ولاجل ذلك توقع الامر بالتدبير والتعكر فيها وفى احوالها فى كثير من الآيات .

وسمى هذا الباب من المعرفة «مأسلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بأن هذه الصور المشوغة المتخالفة صور اسماء الله (تعالى) وطلال ومثد لها ومظاهر ومجال لما فى العالم الالهى والصنع الربوبى ، وذلك لان كلما يوجد فى عالم من العوالم فى العالم الاعلى الالهى الاسمائى يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابط واقدس «وما عند الله خير وابقى» .

الفصل (٩)

في تحقيق كلام أمير المؤمنين وإمام الموحدين على (ع) كما ورد

«ان جميع القرآن فى باء بسم الله وانا نقطة تحت الماء»

اعلم هذا الله يا حبيبى ! ان من جملة المقامات التى حصلت لئالكين السائرين الى الله (تعالى) وملكوته منهم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العينية كل القرآن بل جميل الصحف المنزلة فى نقطة تحت «باء» بسم الله ، بل يرون جميع الموجودات

في تلك النقطة الواحدة (١) وقد بينا - في هذا الأسرار وفي غيرها بالبرهان الحكمي - أن سيط الحقيقة كل الأشياء ، وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميم العاشر من كتابه المعروف : بانو لوجيا : الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدو الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه ، وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه .

ومن ثمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقر بك إلى فهمه من وجه : فانك إذا قلت : لله ما في السموات وما في الأرض ، فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة وإذا حاولت ذكرها بالتفصيل لاقتضت إلى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ إلى اللفظ نسبة المعنى إلى المعنى ، على أن فسحة عالم المعاني والتفاوت بين أقسامها وأفرادها لا يقاس بصحة عالم الألفاظ والتفاوت فيها .

ولو اتفق لأحد أن يخرج من هذا الوجود المجازي المحسوس إلى أن التحقق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبعاني حتى يشاهد معنى (٢) هو الله بكل شيء محيط ، و يرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فيعنيذ يشاهد وجوده تحت نقطة «بأ السببية» لسبب الأسباب ، ويعاين عند ذلك تلك «الباء» التي في بسم الله حينما تجلت لمعظمتها وجلالة قدرها و رمة سرمنها هيها ١١ نحن و أمثالنا لا نكده من القرآن الأسوداً لكونا في عالم الظلمة والسواد و ما حدث فيه من مد هذا المداد ، اضنى مادة الأبعاد والأجساد وهيولى الأضداد والأعداد ، والمدر ك لا يدرك شيئاً إلا بما في قوة إدراكه وقوة إدراكه دائماً يكون من حنى مدر كاته ، «أهى عيمها كما ذهبنا إليه ، فالحس لا يبال إلا المحسوس ، ولا الخيال إلا المتخيل ، ولا العقل إلا المعقول ، فلا يدرك النور إلا بالنور وومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

(١) أى الموجودات العينية أيضاً في النقطة الكتابية ، و ذلك اذا اخذت النقطة

الكتابية دقيقة للنقطة الحقيقية وظهوراً عنها في عالم الوجود الكتابي - منقده .

(٢) بأن يمثل قولهم : «اقرأ وارتقا ووصل من ظاهره إلى باطنه ومن باطنه إلى مظهره ،

ويشرف من مقام التعلق إلى مقام التعلق ، ومنه إلى مقام التحقق - منقده .

فنعن بسواد هذا العين لا تشاهد الاسواد ارقام الكلام ومعاد نقوش الكتاب، فاذا خرجنا من هنا الوجود المجازي ، والقربة الظالم احلها مهاجراً الى الله ورسوله في قطع المنازل التي يبتنا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذا النشأت والاطوار التي بعضها صور حسية او خيالية او وهمية او عقلية ، و قطعنا النظر عن الجميع و محووا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احياها الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الغياء الى البقاء ومن الموت الى الحياة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله، فمانرى بعد ذلك من القرآن سواداً اصلاً الا البياض الخالص و النور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة و اليقين المحض الذي لا يعتريه شك ونعقضا بقوله (تعالى) ولكن جعلناه نوراً يهدي بهم من يشاء من عبادنا، وبقوله «وعلمناهم لدننا علما».

وعند ذلك نقرأ الايات من نسخة الاصل، وهو «الامام المبين» و «الذكر الحكيم» و «من عنده علم الكتاب» وهو امير المؤمنين علي (ع) لقوله (تعالى) : «وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم» ولهذا نطق بما نطق من قوله: «انا نقطة تحت الباء» وقوله مشيراً الى صدره الشريف: «ان هيئنا لعلومنا حجة لو وجدت لها حيلة» ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاوهام ونعدي من اسلوب البساطة والتعظيم ، لكن المثل سائر ان الكلام يجبر الكلام، وليعند لي احوان الحقيقة ، ان عشق الحبيب يجري على عدأوصاف كماله وبعوت جماله ، وعند شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونبيه وسائر افعاله ، كما نحن بصدقه انشاء الله ونرجع الى ما كافي .

الفصل (١٠)

في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق

هذا ايضاً علم ذوقي لا يدعنه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدؤها من داخل الحس ، مع ان كلامتهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة ، والحس لا يفرق بينهما، فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر - كما قال : (تعالى)

هو برزت البصيم لمن يرى - ان يرى المحسوس بغير الحس محسوساً بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه ، وهذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه ، و مما اتفقت روايته من هذه الآية : ان رسول الله (ص) خرج يوماً ويده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب ، فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آياتهم وقبائلهم وعشائهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة . وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آياتهم وقبائلهم وعشائهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث.

فمن ههنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي و الكتاب على الانبياء (ع) يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق ، اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتاين لم يقدر عليها ، ولا يمكن ايضاً اذ ما قام بذلك ولم يف به كلورق في العالم ، ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت (سلام الله عليهم اجمعين) قدورته خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي (ع) وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارض في الغدش .

ومما حكى ايضاً في هذا الباب عن بعض اهل البله من اهل الحاج انه لقي رجلاً و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت برائك من النار؟ فقال الابله : وهل اخذ الناس ذاك؟ قال له : نعم ، فبكى ذلك الابله و دخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار ، فجعل الناس و اصحابه يلومونه و يعرفونه ان فلاناً مزح منك وهو لا يصدقهم و كان مستمراً على حاله ، فبينما هو كذلك ان سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ، فسر بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقره في كل ناحية على السواء لا ينمير ، كلما قلبت الورقة اظلمت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عند الله ، والمحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطباب .

فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفاً من

ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والقيب الى جهة الظاهر والشهادة ، فيدرك بين الخيال
اولا ثم بين الحس تبعاً بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها تدرك
اولا بين الحس ثم بين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من علب على
باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل العجائب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله
منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين
من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطيل
حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى جانب
الباطن ومعدن التخيل وعالم القيب .

الفصل (١١)

في تحقيق قول النبي (ص) ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطعماً (١)

اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ، ولكل منهما ايضاً ظهور وبطن
ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ، ولا يعلم تأويله الا الله . وقد ورد ايضاً في الحديث
«ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن» وهو كمراتب باطن الانسان :
من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخبى . اما ظاهر علته

(١) المطلع في اصطلاح المرفاء هو مقام شهود المشكلم عند تلاوة آياته متجلياً بالصفة
التي هي مصدر تلك الآية ، كما قال مولانا السائق (ع) : «لقد تجلى الله لعباده في كلامه و
لكن لا يبصرون» وكان ذات يوم في الصلاة فخرمعباً عليه ، فستل من ذلك فقال : «ما كنت
اكرد آية حتى سمعت من قائلها» وقد ينقل الحديث هكذا : «ما من آية الا ولها ظهور وبطن»
ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» ولعله قد قل بالمعنى - سرقة - .

(٢) ولعل الصدر وهو مقام الخيال - كما مر - زيادة من الشراح ، والا لكانت المراتب
ثمانية ، وقد يزداد في آخر المراتب : «والاخرى» ، فليست العقل او الطبع وهو الانسب هنا -

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس ، واما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستشبهه القراء و الموجودون في خزائنه مدركاتهم و مخزوناتهم كالخيال ونحوه و الحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع فواش جسمانية و عوارض مقدارية الا انه يستشبهه بحدوالمادة المحسوس عن المحصور فهاتان المرتبتان من القرآن ديباويتان مما يدركه كل انسان بشري ، واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ، ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات .

فالاولى منهما مما يدركه الانسان المتمسك من تصور المعاني بحدوده وحقائقها مفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذاً كل منهما من المبادئ العقلية من حيث يشترك فيه الكثر . ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنها تعدد والتضاد ، ويتصالح فيه الآحاد بل الاعداد لا كمالها في عالم المواد والاجساد ، ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني مالم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه دائه تراب قبر البدن وحواسه اذ ليس من شأن المحصور في المادة ان يكون عاقلاً لشيء كما ليس من المنعمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولاً .

على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساساً او تخيلاً او توهماً او تعقلاً . لا بدله من ضرب من التجرد ، و ان مدار المدركة والمدركة على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا ، وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جداً فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى .

فالروح الانسانية تارة تتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه و حواسه ، و تارة تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئي و تارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الامر ، و تارة تأخذ المعارف

→ لقوله ، وكراتب باطن الانسان فان الطبع ظاهره .

وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء ، والحكيم يطلق النفس الفاطقة على الجميع او الاكثر وهم استغنوا من البيان بالبيان كما هو ديدن اكثرهم في اكثر المواسم وقد يبينون بقدر مايسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم في اول تاليفنا على السفر الاول - سرقته .

الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتقدير قالدي يكون فوق الخلق والامر جميعاً فهو محتجب عن الحس والعقل جميعاً فلا يدرك نور الحق الابنور الحق ولا يتال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله (ع) قال قال دامير المؤمنين (ع) امر فوالله بالله (١) والرسول بالرسالة (٢) واولى الامر بالامر بالمعروف (٣) (الحديث) .

وللدلالة على تفاوت المقامات قال (تعالى) في صفة القرآن « انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا ينسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين » فذكر له اوصافاً متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عند الله ، وادناها النزول الى هذا العالم من عند رب العالمين ، ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا - وهو لوح المحر والاثبات - ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهى ومرتبة رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء (ع) الا فى مقام الاحدية عند اسلاخه عن القيود الامكانية ، وتجرده من الكونين ، وخروجه من الشائين ، وتجاوزه عن للعالمين - الخلق والامر - و بلوغه

(١) اى : امر فوالله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقريرا اليه حتى يصدق فى حكم قوله الحق : **يى يصرونى يسمع** - سقته .

(٢) اى : بنبوء التعريف الحاسلة فيكم ، فان النبوة قسمان : نبوءة التعريف : ونبوءة التعريض ، والاولى هى الابناء عن معرفة الذات والصفات والاسماء ، و الثانية جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالاخلاق والقيام بالعبادة وقد يخص هذه بالرسالة ، ولو كان كذلك لكان المراد : الوداعة من الرسول المتحققة فى الكمل حتى ان الفقهاء مناهروا ، و قد ورد « ان من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بين جنبيه » بل قد روى « ان الله عباد اليسوا بانبياء ينطقهم انبيؤنه » والله من قال : « ان فى امتى محدثين مكلمين » سقته .

(٣) اى **يسروا حكمكم من الولاية** ، لا المارفين بمعنى العالمين بالعقائى فقط ، بل المتتدين

المنصرفين ايضاً ذوى الالوامر التكوينية التفسيرية - سقته .

«فاسقوسين اودى» كما اخر خير الانبياء وافضل البشر (ص) عن حاله «لى مع الله وقت» لا يستنى فيملك مقرب ولا يبي مرسل» وللإشارة الى هذا المقام قوله (تعالى): «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» وقوله (تعالى): «لا يعلم من فى السماوات والارض الميب الا الله» وقوله «افمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» وفي الحديث «ان من العلم كهيئة المسكون لا يطعمه الا العلماء باقة» وللإشارة الى مقام القلب المعنوى والحس الباطنى وقع قوله: «ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او اتقى السمع وهو شهيد» وقوله حكاية عن الكفار الجاهدين: «لو كنا نقفل او نسمع ما كنا فى اصحاب السعير» وللإشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله: «فاجره حتى يسمع كلام الله» وللإشارة الى تفاوت مقامات العلماء فى درجات علمهم قال: «ترفع درجات من شاعرفوق كل ذى علم عليهم» وقوله: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وقوله فى حق الملائكة «وما منا الا له مقام معلوم»

تذكرة تمثيلية

و بالجملة ان للقرآن درجات و منازل كما للسان ، و ادى مراتب القرآن و هو ما فى الحلد و الخلاف كأدى مراتب الانسان و هو ما فى الالهة و البشرة ، و للقرآن فى كل مرتبة و مقام حملة يحفظونه و يكتبونه و لا يمسونه الا بشرط طهارتهم من حدثهم او من حدثهم و تراهم و اسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم (١) و القشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشرى من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية و النكات اليبانية و الاحكام العملية و السياسات الشرعية ،

(١) اى : لا يلتفتون لثمة ما حياتهم و امكانهم ، كالمقول النورية و الملائكة المهيمة المحتفى امكانهم تحت سطوع وجوب الازل ، و مثلها المقول المساعدة الفانية دواتهم فى ذاته ، فان كل انسان الى الامكان اميل و احكام الكثرة عليه الغلب ، كان من الكفاد ظاهرا او باطنا ، و كل انسان كان الى الوجود اميل و احكام الوحدة عليه او فر ، كان من السجين المقربين كالانبياء و الاولياء ، و كل انسان تماوى فيه الجهتان كان مقتسدا من المؤمنين سقته .

واما روح القرآن وسره وله فلا يدركه الا اولوالباب وذوالبصائر ، اد حقيقة الحكمة لا تتال الاموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيماً الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علماً ، لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسمائه الحسنی ، ولا بد في من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال (سبحانه) بقوله : « يعطيهما الكتاب والحكمة » (الاية) : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال : « ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اولواالباب ».

الفصل (١٢)

في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب
مختصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب

اعلموا ايها الاخوان السالكون المعنون بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس « آل ياسين » ومكتب اهل التقديس واهل الذكر الحكيم وقراءة الايات من ارقام اللوح العظيم ونسحة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه « علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » ومؤدبه « ادبني ربي فاحسن تأديبي » وكان يكتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة غصه بصورة العلم والحكم هو « ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم » فانه (سبحانه) معلمه لاسبب آخر من الاسباب كفكر او تخليد او قياس او رواية او سماع بل بان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ، او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند « مطاع ثم امين » .

رمز قرآني وتلويح كلامي

ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس في مكتب التقديس معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى « الم هو علمه » و « يس » القرآن الحكيم ومعنى « سر » القرآن ذي الذكر ،

و « ق » والقرآن المحييه و « ن » والقلم و « ما » يسطرون و « معى » الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية و الكلمات التامات المفردة و بعدها الكلمات المركبة العرفاية ، فان العاية الربانية لما تعلقت بترية افعال الارواح العالیه اعدلهم رزقهم من النان صروح الملكوت والجنان ، واذاق لهم من لطائف الرحمة و الرصوان اعدية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاسد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار (١) ومن لم يمكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار ، فكسب الله اولاً في الواح ارواحهم حروفاً مجملة ومقطعات مفردة لعلمهم بذكرهم وبصنيع آباؤهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون ، والى مبارلهم ومقاماتهم يرتفون وبآيات الله يهتدون ، والى ربهم يرحمون « لقد كما (٢) حروفاً عاليات نزلنا (٣) في سلور (٣) سافلات ».

(١) ونعم ما قبل . بين المحييين سر ليس يفهمه * قول و لا تلم للخلق بحكمة
(٢) هو الكهنة السائنة لنا في عالم العقول ، والحرفية باختيار عدم استقلال العقول في الوجود وانها لانفسها لاهل لها الوجود الرابط العضاد لا مادة لها ولو بسنن المتعلق بل لا ماهية لها عند المحققين . ولذا كانت من صفح الربوبية موجودة بوجود الله بآية يهتدي به من قده .

(٣) هو الكهنة اللاحقة النفية - من قده .

(٤) اي : قدود ، شبهها في الطول والاستقامة بالسلور ، وتليح هذا قول ابن العربي :
كنا حروفاً عاليات لم نزل * متعلقات في درى اعلى القلا
وقول امير المؤمنين « على » (ع) لاي الاسود الدلى : « الكلمة : اسم وفعل وحرف ،
يعبر الى هذا ، فان كلامه سبحانه فعله كما في نهج اليلامة ، فالمراد بالكلمة . كلمة « كن »
اي : الوجود المنبسط المقسم للحروف العالیه العظيمة و للاسماء و هي الجوواهر الجسمانية
الناتجة ، و للافعال المقترنة بالزمان و هي الموجودات المرضية السيالة ، و على منصف
المصنف قده من اثبات الحركة الجوهرية في الطبائع و الاجسام فهي ايضا من الافعال
المقترنة بالزمان ، والاسماء هي النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبائع
السيالة - من قده .

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والحقى بالحروف المجملية وحروف الحمل
وعنى ذلك العالم تسير الحروف المتصلة (١) متصلة ويصير المنفصلات محملة متصلة لانه
في يوم الفصل والتميز «ليمير الله الحبيب من الطيب هو يوم الجمع ايضاً بوجه لقوله تعالى
هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين» وقوله «ليوم لارسفيه» فاهل الدنيا لكونهم في مقام
الفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة و
المنفصلة متصلة ، والحرف الواحد بالمعنى حروفاً متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا
المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها (٣) في لوح الكتاب
ثم في صدور منشرحة لاولى الالباب كما اشار اليه بقوله مولفد وصلنا لهم القول لعدم
يتذكرون» هذا نقوموا اشار الى مقام قوم آخرين بقوله (تعالى) «قد فصل الآيات لقوم يعلمون
وقوله «كتاب فصلت آياته» .

فقد اتضح لك ايها السالك المسكين! ان اول ما يرسم في لوح الفاردي المبتدي حروف
التهجي ليستمد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية و يطبع الله (تعالى)
في امره «اقرأ باسم ربك الذي خلق» وقوله «اقرأ ما تيسر من القرآن» وعند ذلك يسهل
عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة مولفد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر هو حينئذ

(١) اي : الانواع المتعاقبة المتراكمة التي كل من مقولة ، وكل اجنبي عن الاخر
تصير منفصلة ينفذ كل من ذلك غبار الاغيار وتسير المنفصلات من افراد كل نوع متصلة واحدة ،
وهذا كما ان عقلك يأخذ حرف كل حقيقة ممرى عن اكية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد
ويسير الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلفات كلا من الاخر . اقرأ كتابنا وارقا - سقده .
(٢) اي : القول التي هي كلام الله (تعالى) وقوله الحق - سقده .

(٣) اي : كيفية سيرورتها فحوسا كلية هي كتاب الله . ثم نزولها في صدور منشرحة ، اي
كيفية سيرورتها مثلاً مملقة هي دقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة ، والمصدر هو الخيال ،
وكيفية النزول انه تسير الانبعاث المرسل ارباحا مضافة وهي تتمثل صوراً بسيطة كل ذلك بلا
تجاف ، او المراد بالثلاثة : العقل البسيط الاجمالي والعقل التفصيلي النفساني والخيال ،
وبالجملة وصلنا لهم اي : القول للقول ، وكتاب صلوات للنفوس او الخيال - سقده .

يتأني له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته حفظاً (تعالى) قلعه وسوس الشيطان كما قال : «واناله لحافظون» ويكون قلبه عند ذلك فلكاً محفوظاً عن اختطاف أمردة الحن والشياطين وسماء مزينة بريئة كواكب آيات الكتاب الميسر التي بهار حوم اوهام المعطلين واعاليط الموسوسين واستراق المتحطين كما قال : «وحفظها من كل شيطان رجيم الامن استرق السمع فاتبعه شهاب مبین» .

اشعار تنبيهي

وحملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاحرة ولم يتم بعد عن قبر هذه الشاة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتعلم لهوجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومشيه ، فاته بامرور ا وقم من مرفدك بامحكور ! حتى تسافر في سبيل الله مهاجراً الى الله ورسوله و مشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل المغلة والبطالة و ذر الدين اتخذوا دينهم هزواً ، واشتغلوا بدياهم لهوا ولعباً وغرتهم الحيرة الدنيا ذلك هلفهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووثخهم بقوله : «مال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا» وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله : «يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» رب رحل اديب ارب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والسحر و البلاغة متكلم قادر على المناظر مع الخصام والالزام فى علم الكلام لم يسمع حرفاً من حروف القرآن ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ، ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم و نور و فقه و حكمة لا عراضه عن ذلك مما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علماً و ايماناً وفقهاً وايقاناً .

فأخرج ايها النافل! من بيت حجابك وعنة ماتك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية ، لترى عجائب قدرة الله وعظمته فى ازال القرآن وتبريل الكتاب والفرقان وترى فتح مغاليد حرائر السموات و الارض بمديح علم الغيب المبرى عن وصمة الشك و الريب فان ادركك الموت فى الخروج عن بيت

شأنك الاولى الى الفطرة الثابتة والنشأة الاحرة فقد وقع احرك على الله بل الله مولك
وهو احرك وجراك كما قال : «ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه
الموت فقد وقع احرم على الله» .

الفصل (١٣)

في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة (١)

اعلم ايها المتدبر المتأمل! ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب
العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل غليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة و
الحقيقة ، ويداوي كل مرض القلب بعسل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة
وعن رسول الله ﷺ : «ان القرآن هو الدواء وان القرآن غني لا فقر بعده ولا غنى دونه»
والقرآن هو جيل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدین بسلاسل التعلقات و
اغلال الانقال و الاوزار من حب الامل والمولد والبقاء والمال وشهوة البطن والفرج و
الذهب والفضة والحيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما
تلبس بلباس الحروف والاصوات واكسى بكسوة الالفاظ والعارات ، رحمة من الله
للمبدا وشفقة على خلقه و تأييدا لهم و تقريبا الى افهامهم ومداواة معهم ومنازلة الى
اذواقهم ، والا فاما للتراب ورب الارباب ! في كل حرف من حروفه القدر والاشارة و
غنج و دلال و حلب لقلوب المشتاقين الى روح الوصال ، فوقع النداء من عالم
السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله « و ذكر فان الذكرى
تنفع المؤمنين» .

فسمت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعاني لسيد طيور السموات ،
ولكد طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها و معيدها و مبدئها ، و اما
الفرص الاصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية يرزق محصور سماوى من

(١) الى القرآن التكويني المتلى والنفسى وعبرها حتى كلام الله الذي في مرتبة العلم

اعتدى به يفهم مطلق الطير كله ، وهو المعصود من سط الشبكة فى الارض دون غيره
 وسواء عليهم أندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، و كان يصعب لقصوره لا يطبق ملاحظه
 هذا الامر الذى به فوت العلوب وعداء الارواح والجموع عما لا يطبقون حوص غمرته لجموا
 بلجام المسع ، وقدر لهم اسكتوا فعالها خلقتم لا يسأل عما يعمل وهم يسألون عما للعصيان
 وملاحظة حقايق الالوان ؟

واما من امتلات مشكوة قلبه ماراً مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور
 والكلمات والايات كماهى فقبل لهم تأدبوا بأداب الله ورسوله واسكتوا فسيروا سير
 اسمعكم ، ولا تكشفوا حجاب الشمس لاجار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم ،
 وانزلوا الى السماء الدنيا من منهى علوكم لياأس بكم ضعفاء الاجار ، ويفتسوا من
 بقيا انواركم المشرقة المشرقة من وراء حجب مصروبة بينكم وبينهم ، وكووا كفافيل
 شربنا واهرقنا على الارض صله وللارض من كأس الكرام نصيب

ولذلك يوجد فى القرآن ما فيه صلاح كل احد ، وما ررق من الارراق المعنوية
 والامورية الاربوحه فى الكتاب قسم منه لاهله ومعاناً لكم ولاعامكم ولارضب ولايس
 الا فى كتاب مبين ، وكما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف العلم التى فيها غذاء
 للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الحرثية والاعذية والادوية الصورية من
 القصص والاحكام والمواريث والدييات والماكحات وغيرها مما يستفاد به المتوسطون
 المنازل والموام ، وفيه الاعذية المعنوية والصورية معاً والافهام الاخروية والديوية
 جميعاً ، فممن شىء الاوفيه نبيانه ، ولو كان من باطك طريق الى ملكوت القرآن و
 ناطقه لتعرف كونه نبيا فالكل شىء .

تنبيه واشعار

اعلم ان خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان ، يا ايها الذين آمنوا مما يخص
 باحداء الله المتألهين واوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين والحاددين المشكرين
 ادليس لهم نصيب من رزق معانى هذا الكلام والكتابات لا قشور الالفاظ والمباني فانهم من

السمع لمعرون، «ولو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لئلا لو اوعهم معرضون»، لان العاية الالهية ماسقت لهم بالعنى فكذا كان اول هذا الامر وآخره وانت ايضاً يا حييى! لو لم تكن مما قضى الله فيك خيراً ولم تكن اهل لذلك بحسب ما يترك هذا الامر الصغير فى التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين، واما كنت اهل له وقد اعطاك الله عيناً صحيحة غير مكوفة بحجاب تقليد ولا مؤفة بأفة عصبية فاذا فتحت عينك اجرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يفودك واما المقلد . فهو كالأعمى فى المشى يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما يدرك قائداً وبعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه ، اما التقليد يجرى فى الامور الناقصة والافعال الدنية، فالأعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حتماً فاذا ضاق الطريق وصار احدهم السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجير وراءه اعمى ، وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلاً ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير وراءه آخر، فلو فرض القائد كالمطير فى طيرانه اوج عالم الملكوت وهو نساء الجبروت او كالسباح الماء فى سباحة ابحر الحقائق والمعاني فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد فى الطيران ، ولالمر من المتعمد عن اصل السير تقليد هذا فى سير البحر .

فهذه العلوم التى يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبير فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشى على المال الى المشى على وجه الارض، فالمشى على الارض يمكن ان يتعلم، واما المشى على الماء فغنى عن الطير ان فى الهواء فلا يكسب بالتقليد او بالتعلم، بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ﷺ ان عيسى عليه السلام يقال انه يمشى على الماء ، فقال: «لو ازيد يقيناً لمشى على الهواء»، فاهل القرآن وهم اهل الله خاصة - بحمد الله اعين بصرون بها آيات الله، ولهم اذان يسمعون بها كلماته، وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشرعته وايدي يعطشون بها مواثد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها فى دار كرامته ومنزل جوده ورأفته .

الفصل (١٤)

في الإشارة الى مسح الكتب ومحوها وإثباتها

فذكر الشيخ المحقق «محيي الدين الاعرابي» في الباب السادس عشر ثلاثاً من كتابه المسمى «بالتقويزات المكية» «انه قال (ص) حكاية عن محمد علي طريق التمدح . انه اسرى به حتى طهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله : «لريد من آيات الله هو السميع الصير» والصير في «الله هو» يعود على محمد ^{عليه السلام} فانه اسرى به على آيات ، وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات ويسمع منها ما حظه السماع وهو الصوت ، فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت ، فدل انه قد له من الملكوت فوقه [قوة] ما لم يصل اليه بجسمه من حيث هو راء ، ولكن من حيث هو سميع (١) فوصل الى استماع اصوات الاقلام وهي تحرر بما يحدث الله في العالم من الاحكام ، وهذه الاقلام رتبها دون رتبة القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ ، فان الذي كتبه القلم الاعلى لا يتبدل ، وسمى

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو في هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت ، لكن كل منها يوصل اليه بشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمفاهيم الملكوتية ، فبقوته الباصرة يرى ما لا يرى اشخاص الانسان الطبيعي بما هو طبيعي من الرغبات الملكوتية ؛ وبسمعه يسمع ما لا يسمعون ، وبذوقه يدرك ما لا يدوقون لقوله : «ايبت عند ربى يطعمنى ويسقيني» وبعينه ما لا يسمعون كقوله «اي لا جد ضى الرحمن من قبل اليمن» ويلمسه ما لا يلمسون كقوله «وجدت برد اقامته بين قدي» ، وبالجملة جميع ما يدركه النبي او الولي حالة الاسلاخ ملكوتية بالمعاد كملكوتية وكل له شأن يختص به من قدره

(٢) ليس المراد بالاقلام العقول التي في الطبقة المتكافئة التي هي دون القلم الاعلى الذي هو العقل الكلى سواء اريد بقل الكل : العقل الاول او جملة العقول البطولية والمرسبة ؛ ولا المراد بها النفوس الكلية السماوية اى : عاقلتها باعتبار فعاليتها فيها ، لان الشيخ المرعى جعل رتبة هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ ، والنفوس الكلية هي اللوح المحفوظ ، بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية السماوية بالنفوس المنطوية ، لكن لها اعتباران : احدهما ←

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه ، وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والاثبات وهو قوله (تعالى) (يحو الله ما يشاء ويثبت) ومن هذه الألواح نزل الشرايع والمصنف والكتب على الرسل ، ولهذا يدخل في الشرايع النسخ وفي الشرع ألواح السح (١) في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لأعلى البداء .

وقال أيضاً : «ومن هذه الكتابة قوله (تعالى) «ثم قضى أجلاً واحداً مسحى» ومن هذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد في نفسه وهي قصة نومة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ، ومن هذه الحقيقة الألوية (٢) التي كنى عنها بالتردد الإلهي يكون سرها نهاية التردد الكوني في الأمور» .

ثم قال وهذه الأقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله ، هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق (تعالى) والاملاء على ذلك الملك ، والأقلام من الصفة الألوية التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ، ولولا هذه الحقيقة (٣) الألوية ما اختلف أمران في العالم ، ولا حار احد في أمر ولا تردد فيه ، وكانت الأمور كلها

— اعتباراً لملقها بالمواد الملكية و بهذا الاعتبار هي ألواح المحو والاثبات لبيان الطبائع الفلكية جوهرها على التحقيق ، ومنه هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هي الهولي المجردة ، و ثانيها اعتبار تدليها و تملقها بنومها الكلية و بهذا الاعتبار هي أقلام رتبها كذا وكذا — من قوله .

(١) لأن اتصالات النبي (ص) في كل وقت ليست متساوية . فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الملكية العالية بأصاح أجسامها ولوازم أوضاعها ويرى سوداً ويحكم بمقتضاها ، وقد يتصل ويرى سوداً أخرى ويحكم بمقتضى آخره من قوله .

(٢) قد مر من المصنف أن للألوية درجات وللقاطية مراتب ، ولهذا أشار «الشيخ» إلى اسم هذه الحقيقة الألوية — وهي اسم السريع والمصور — التردد ، والتردد هو السيلان الجوهري في النفس المطبوعة . من قوله .

(٣) أي : لو لا كتاب المحو والاثبات العلمي لم يكن كتاب المحو والاثبات المعيني في عالم الكون والفساد — من قوله .

حتماً مقصياً ، كما ان هذا التردد (١) بالذي يحده الناس في تفهيم حتم مقضى وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظاً بالعقائق .

ثم قال : فقد سألتك بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ﷺ من العلم الالهي ومن يمدحها الى اي حقيقة الهية مستندة وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك ؟ وما اثرها في الماسر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار عربية ومن احكام هذا الاقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائماً ، ولا بد لها ان تكسب و تثبت انتشار الكواكب و ابحال هذه الاجرام الملكية ، و خراب هذه الدار الدنياوية ، وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجنات المليحة التي ارضها سطح الملئ الثامن وحبهم [من مقمره] الى اسفل السافلين ، وهي دار الاشقياء ، واما القلم الاعلى فاقبث في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو وانبات ، ففي اللوح المحفوظ انبات المحو (٢) في هذه اللوح ، وانبات الانبات ومحو الانبات عند وقوع الحكم ، وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمدد القلم الالهي باختلاف الامور (٣) وعواقبها معلقة مسطرة [كل ذلك على الواحد الثابت وذلك] بتقدير العزيز

(١) الى قوله «فهم» اي . يصير التردد مرتفعاً عنهم ويكون كالمقضى الذي لا يرد ولا يبدل ، او المقضى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد - حتى مقضى في الكون كذلك حتم لازم في النفوس - سقته .

(٢) قد مر ان منشأ اقتراح العدم السابق للشيء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ اقتراح العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له ، اذ العدم في محض وباطل صرف ، فلا يتوهم ان المحو دفع وعدم فكيف يثبت ؟ وقوله : «ومحو الانبات» معناه انبات محو الانبات ، فان المتحرك كات - وحرراً وعرضاً يسحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ، ثم يمحو هذه المثبته وهكذا الى ما شاء الله . واما اللوح المحفوظ بجهته المتلية والقلم الا على الالهي فلا حركة ولا تجديد فيهما - سقته .

(٣) غرق الاختلاف اسما هو لوح المحو والانبات الملمى والمبني - سقته .

العليم ، ولقلوب الأولياء (١) من طريق الكشف الإلهي الحقيقي في التنزيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ﷺ في عرض الحائط انتهى كلامه .
وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوي الصيرة، ولم
انعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور
في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث
علمه تعالى بالأشياء أجمالاً وتفصيلاً .

الفصل (١٥)

في ذكر القاب القرآن ونعوته

لما علمت الفرق بين كلام الله وكلامه - وهو بوجه كالفرق بين الأمر والفعل، فالعمل
زمانى متجدد وأمر الله يرى عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النار قرآناً
وكونه فرقاناً وإن أحدهما بسيط والآخر مركب - فقد حصل عيها راحة القاب: الكلام
والكتاب والقرآن والفرقان .

فاعلم أن من جملة أسمائه ونعوته النور، لأنه نور عقلي ينكشف به أحوال المبدء
والمعدود وتراعى مسحقات الأشياء ، ويهتدى به في ظلمات البر الأجسام وبحر النفوس ،
ويظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنة وطريق النار قال (تعالى) فقد جئكم من
الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

(١) الكشف العجيب الذي مر هو الكشف المعنوي المسمى الذم في المطالبات النظرية
وهو البلوغ إلى حد اليقين والكشف المذكور عيها هو الكشف الصوري الذي هو لازم الأعمال
الصالحة والأخلاق المرصية ، ومراده أن لكل معنى سورة، ولكل حقيقة دقيقة ، والعاملون
أعمال الطريقة المصطفوية يرون سور تلك المعاني السابقة وصدق تلك الحقائق فيرون
بالمعاني الملكوتية كتاباً وكتباً وأقلاماً كلها صورية ملكوتية ويسمعون صريفها الملكوتي ،
وذو الراسيتين منهم - الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات المظهرية و
العقلية - يجمع بين الكشفين - برهانه .

الى النور باده ويهديهم الى صراط مستقيم، فقول نور اشارة الى مرتبة (١) العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي، وقوله «كتاب» اشارة الى مرتبة العلم التصليبي المشت في اللوح المحفوظ وللإشارة الى هاتين المرتبتين قوله (تعالى وآتياه الحكمة وهدى الخطاب والحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب) قال «لو من كان ميتا (٢) فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها» .

ومن اسمائه الحكمة و هي افضل علم نافل معلوم (٣) فلا حكيم بالحقيقة الا الله (٤) و لهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي و اكتساب ولا يوصف بها الا

(١) هذا في التكويني الاقاني والاضى، واما في التدويني فالحكمة اشارة الى كون جميع القرآن في الفاتحة بل في الحروف المتقطعة الاربع عشر النودانية بل في باء البسملة بل في نقطة تحت الباء كما مر. وفصل الخطاب الى مقام الكثرة وان لكل سورة بل آية مدلول غير مدلول الاخرى - منقده .

(٢) هذا في التكويني الانفسى اظهر منه في التدويني . و لكن اطلاق الآية بعمل الكل، فان الناس كانوا امواتا فاحياهم بادخال النبى وتكميل الولي واخرالقرآن واسر شادهم بنوره - منقده .

(٣) كذا في «الهيئات النماء» وغيرها . اما انها افضل المعلوم فلانها علم يتنهى لا تقلد فيه اصلا بخلاف الباقي اذ لا يعلمونه و لا اقل في التصديق بوجودات موضوعاتها المبنية في الحكمة . ولهذا قلنا الرياسة العامة والمخدومية المطلقة ، ولان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بشفاعة غايته او بوثاقة مبادئه والكل متحقق في هذا العلم، اما الموضوع فهو الوجود المطلق الذى هو غير محض وموضوعات مسائله هي الحق (جل جلاله) وصفاته و افعاله وملائكته المقربون وغير ذلك من احسانهم الموحودات . واما غايته فهي سيرورة الانسان عالما عطيا مصحيا للعالم المبنى و الفرد بالمبادئ الحقيقية . واما مبادئه فهي البراهين المعطية لليقين الدائم . واما ان معلومها افضل المعلومات فقد علمت ان المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فانها اعراض من نسخ الحركات او الكميات والكيميات او ما يجرى مجراها - منقده .

(٤) اذا اعتبر اصل مراتب العلم المحسوسى ، ولهذا لاى لان اتمامه العلم المحسوسى مخصوص به قبل ان ياتيها موهبة - منقده .

المتجردون عن جلباب البشرية و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد
الحقيقي والافناء عن شوائب الخلقة كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم، بعد قوله : «ويعلمهم الكتاب والحكمة» .

ومن اسمائه «الخير» ، قال «ومر بوث الحكمة فقداوتي خيراً كثيراً» .

ومن اسمائه «الروح» قوله (تعالى) «يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده
ليسدر يوم التلاق» ومنها «الحق» لانه ثابت لا يتغير ابداً من «حق الامر» اذا ثبت، ولانه
صادق مطابق للواقع لا يضربه شك ولا ريب قوله «ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل
اليك من ربك هو الحق» وقوله (تعالى) : «قر له روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين
آمنوا» وقوله «افمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هو اعشى عما يتذكر اولوا
الالباب» وقوله : «بل هو الحق من ربك لتسدر قوماً ما آتاهم من نذير» ومنها «الهدى» لانه
لا يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما امر قوله (تعالى) «ذلك هدى الله يهدي به من
يشاء» وقوله : «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» .

ومنها «الذكر» لانه ما ينذكر به امور الآخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى
«انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون» ومنها «النبأ العظيم» لانه ينخبر عن عالم الغيب
والغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب «قل هو بأعظيم اتم عنه معرضون» .

ومنها «الشفاء» لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاستقام الباطنية والالام
الاحرورية من عذاب الجهل والحد والكبر والسجب والريا والتعاق والرعون والشهوة
والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التي اذا استحكمت ومكنت
في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها ، قوله (تعالى) «قل هو للذين آمنوا هدى و
شفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد» .

ومنها «الرحمة» قوله (تعالى) : «وما اترلنا عليك الكتاب الا تسري ادى اختلفوا
فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقوله : «وانه لهدى ورحمة للمؤمنين» .

ومنها «العلی الحكيم» اما كونه علماً فلان اصل حقيقته من العالم العلوي العقلي و
اما كونه حكيماً اي ذا حكمة فلان القرآن كما امر له مقام عظمى قائم بذاته فيه حقائق

الاشياء على وجه سبط احمالي ، وان العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل باعتبارين و كذلك القياس في كونه حكيماً وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بداته علماً بحقائق الموجودات او ، حكيم ، من حيث انه علم فائمه بداته في المقام العقلي فداته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي ، فيكون حكيماً لان صدق المشتق لا يستدعي عروس مبدئه الاشتقاق قوله (تعالى) : «يس والقرآن الحكيم» وقوله تعالى «وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم» .

ومنها «ذوالذكر» والفرق بين كونه ذكراً وذا الذكر اعتباري كما مر في كونه حكمة وحكيماً قوله (تعالى) «من والقرآن ذي الذكر» .

ومنها «التبريل» لكونه نزل الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله (تعالى) «تنزيل من الرحمن الرحيم» ومنها «المرسل» قوله (تعالى) : «و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه مرسل من ربك بالحق» والفرق بين كونه تبريلاً وكونه مرسلًا على قياس ماسبق ومنها «البشير والذير» قوله تعالى : «كتاب فصلت آيات قرآنًا عربياً لقوم يعلمون بشيراً وذنبراً فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون» .

ومنها «البشري» والفرق بين البشري والبشير كما مر قوله تعالى «هدى وشرى للمؤمنين» وكذا الحال في كونه هدى وعادياً كما في قوله تعالى «ويهدى الى صراط العزيز الحميد» .

ومنها «المعيد» قوله تعالى «وقد قرآن المعيد» .

ومنها العزيز قوله تعالى : «وانه لكتاب عزيز» .

ومنها العظيم قوله تعالى «ولقد آتيناك سعة من المنى والقرآن العظيم» .

ومنها الموعظة الحسنة: قوله تعالى «ادع الى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» .

ومنها النعمة لانه مما يتسم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتسم ويتلذذ اهل الدنيا

بلذاتهم الحسية ، ولاسية بين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة بل هذه اللذائد الحسية آلام

بالاصافة الى لذة المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى : «يعرفون نعمة الله

ثم يشكرونها واكثرهم الكافرون» اي يصدقون بحقيقتها محملاً والافلو عرفوها عرفاً لا

حقيقيا لغزوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الصعود ، ولذلك وصفهم بالكفر :
ومنها الرزق قوله (تعالى) : «رزقك خيرا بغير حساب» .

ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ، و يظهر به اسرار النشأتين
واحكام الربوبية والصودية واحوال العباد واقسامهم يوم السبت والجمعة ، قوله تعالى :
«تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» .

ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و
موازين العلوم والافكار فيستعلم بصحتها من قاسدها ورائعها في سوق القيمة من كاسدها
وحققها من باطلها قوله (تعالى) «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات واتزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط» وقوله عوا السماء رفعها ووضع الميزان الانطفوا في الميزان» الى غير ذلك
من الالقاب والاسامي ، ولا شك ان كثرة الاسامي والاصناف تدل على عظم شأن المسمى و
الموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه وكتابه .

الموقف الثامن

في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء
وكيفية دخول الشر والضرر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي
والتقدير الرباني وفيه فصول

الفصل (١)

في القول في العناية

لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق النقص، وكذا الضرر من ماله كونه
المقرين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاحل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالبجالة العلل العالية (١) لا يجوز

(١) قول (ره) في ذلك على قاعدة «العالي لا يستكمل بالسافل» كما يظهر من العبارة،
وعلى هذا فالاولى حمل قوله «دولم تكن حاصلة لقبيل المملء على الام من التبعية الزمانية،
فان العلل العالية المجردة لا تستكمل بافعالها اللازمة لذواتها المكان القاعدة، فاما اله درجات من
بركات ذواتها تترشح على ما دونها ، وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها ، و
المرس ما يستكمل به الفاعل في فعله ، وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال
كما في الواجب (تعالى) حاسة ، وما فوقها ان كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فانها
تبتنى بصلها اذ تقتضى بالواجب في افادة الغير من غير حاجة منها الى الفعل وما يترتب عليه من
الفوائد بل جودا محضا ، ولا يستلزم ذلك كونها مكرمة مجبرة على افعالها لان افعالها معلومة
لها مرضية عندها بملائمتها لذواتها ، والفعل الذي معنا شأته لا يكون فعل مكرمة مجبر ، وكون
أفعالها من تسخير الهى لا يخرجهما من كونها صلوة على علم ودخا ، فهي اختيارية على اى حال
ولو فرض لزومها لذواتها - لم يمدحها .

ان يكون صدور الافعال منها الاغراض وعايات تعود اليها من فعلها ، ولم تكن حاصلة قبل الفعل ، والا لم تكن تامة كاملة الذات . مل دافعة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها ، وهذا مممتنع جداً فثبت انها لا يهملها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يتعرض على دواتها ايشار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى .

واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير ومثال الرحمة العامة ومع ذلك فانا شاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان - سيما في النبات والحيوان ، بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان - من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع والامداد القوي والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفاسد ، ما نفى به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار المعجبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما متذكر ان نموذجاً منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات المعجم العقيرة (كالسحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق ، وحكم مطابق ، ومصاحبة مرعية وعكيفة مرضية .

فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون (١) الاول (تعالى) عالماً لذاته بما

(١) ملخصه - كما سيشرح به - ان العناية تجمع بين مفهومها امورا ثلاثة : العلم والسببية والرضا ، ونقول في توضيح ذلك ان العناية والاعتناء بالشئ على ما يستلزم من معناه هو ان يجتهد الفاعل في صدور اصل الفعل او صدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير ان يصر له من اصل الفعل او من ايقامه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بل امرأهم منه او احب او اعظم او نحو ذلك فان الاشتغال بامور العظيمة الخطيرة يصر لها من الاهتمام بالامور العتيرة اليسيرة فتتاهل فيها بتركها من اصلها . او نسمع في بعض خصوصيات وجودها فلا نعتقل بها ، فاذا اجتهدنا في العتير كما نجتهد في الخطير او اجتهدنا في اصلاح شؤون الامر العتير ورعاية مصالحه ودفع جرميات حوائجه كما في الامر العتير فتلك العناية .

والوجه في اخرافتنا عن الامور العتيرة اليسيرة واشتغالنا بطلانها هو ان لنا قريحة -

عليه الوجود في النظام الاتم والحير الاعظم وعلة لئانه للحير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراسياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية و. لرماكلها عين ذاته ، بمعنى ان راند عين العلم بنظام الحير وعين السبب التام له وعين الرصانه وهو المشية الارلية (١) فدانه مناته صورة بنظام الحير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لاعاية له ولا حد في الكمال ورايه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الحير على الوجه الابلغ في النظام ، والاتم بحسب الامكان فيفيض عنده يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاً وصدوراً ، متأدياً الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية .

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشئ والنفس ، ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالانعاق المنسوب الى بعض القدماء ، والقائلين بالارادة الحالية عن الحكمة والعناية المسوبة الى « الشيخ الاشعري » والقائلين بالقرض العلوي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالاً بعيداً حيث جهلوا تربيده الله (تعالي) « وتوحيد و ما قدر و الله حق قدره » .

→ المقابلة بين الاشياء ، فاذا عرس لنا فعلان واجبان احدهما اهم و الاخر مهم فربما قدسا بينهما وعددنا اهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا في امره ، وان كنت لولمة ليس بينهما كما جميما واجبي واشتهلنا بالمعتبر كما نفتعل بالخطير ، وذلك لان كلا من العملين حيثنذ يصير بالارتفاع المتأية معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب اي المطلوبة لئلا الملازمة لذواتنا ، وهذه هي العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشئ والسببية له والملازمة لدات الماغل وهو المراد برضى الماغل به .

و الله (سبحانه) لعلم بكل شئ على ما هو عليه من غير ان يوهنه او يغيره قياس ونحوه ، وهو السبب الاعلى لكل ديسبب ، ومسيباته ملازمة لداته فله عناية بالاشياء وقد ظهر لك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معتاد من صفات الفعل ، فان ملازمة صله له من الصفات المنترعة من مقام الفعل لكن بالرجاع الملازمة المذكورة الى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول : هي كون الدات عالمة بالاشياء سببا لها بحيث يلائمها مسيباته - ط م د غ ل ه .

(٣) قد عرفت الكلام في المشية الارلية ، وارجاع الرضى الى خصوصية السببية - وهو كونه بحيث يلائم مسيباته - اقرب الى الاعتبار من تفسيره بالارادة التي ارجعها سابق الى العلم بالنظام الاحسن كما لا يخفى - ط م د غ ل ه .

الفصل (٢)

في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ، ويكون كل ذات مؤتية وجد القصد الى شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها ونوائف فرائدها ولواحقها ، فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوبىا يفيض منه ذاتها وكمالات ذاتها هو القيوم الواجب بالذات (جل ذكره) لانه وجوده مطلق لانفسه فيكون نور محض وبهاء محض وتمامه فوق التمام، فيحشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكما موجوده بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره ، فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء مع المملولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شربة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه ما يقول الشر معنى آخر هو المصطلح عليه (١) وهو فقد ذات الشيء او فقد كماله من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عديم وان كان له حصول في جنس كحصول الاعداء والامكانات للاشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عديم ذات لوعدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لو كان امراً

(١) اذ لو عدوا نقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم للامعية كل معلول شر امطلقاً لما عدوا القول بل الافلاك خيرات معنة عند تحميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية ، نظراً الى ان لا عدم واقعي مقابل لها فالعرائض هو في عالم العناصر وسيأتي ذكر هذا الاصطلاح هناك ايضاً - س قدح .

(٢) وفقاً لانوار المناجاة المجادلة كالامام الرازي واتباعه ، حيث قال : ان الحكماء لم يبرهنوا هذه المسئلة - اعني ان الوجود مطلقاً خير والعدم - بل قنعوا بامثلة جارية . ثم ان هذا الدليل قد سبق والامامة العبدية في شرح حكمة الاشراف على المصنف في اقامته ، وهو دليل جيد خفيف المؤنة ، فارتضاء المصنف - س قدح .

وجودياً لكان اماشراً لنفسه اوشرأ لغيره لاجاز ان يكون شرأ لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضى عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك لعدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضب لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها الثلاثة بها ا و العاية الالهية كما اشير اليها لا يقتضى افعال شيء بل توجب افعال كل شيء الى كماله ، فيكون الاشياء مطالبهم و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لامقتضية لعدمها و نقصانها ولاجائز ايضاً ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شرأ لغيره لان كونه شرأ لغيره اتماما يكون لانه بعدم ذلك الغير او بعدم بعض كمالاته او لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شرأ لكونه معدماً للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس ذات الامر الوجودى المعدم ، وان لم يكن معدماً لشيء املا فليس شر لما فرض انه شر له فان العلم الضرورى حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولاعدم كماله فانه لا يكون شرأ لذلك لعدم استضراره به ، واذا لم يكن الشر الذى فرضناه امراً وجودياً شرأ لنفسه ولاشرأ لغيره فلا يجوز عدمه من الشر وسورة هذا القياس على نظمه الطيمى هكذا لو كان الشر امراً وجودياً لكان الشر غير شر والثالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان الثالى ما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمى لاذات له اماعدم ذات اوعدم كمال ذات .

وافقت اذا تأملت واستقرت معاني الشرور واحوالها ونسبها وحدث كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين ، فانه اماعدم محض او مؤد الى عدم ، فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط ، والفقر والسم ، والتشويه فى الحلقة ، ونقصان الصور والقحط وامثالها من عذيبات معصية يقال: شر لما هو مثل الاله والحر والجهل المركب ، وغير ذلك من الامور التى فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما فقط فان السبب المصر المنافى للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسماً .

القسم الاول ما كان مواصلاً للمضرورىه المؤف من جهة وجوده فيدرك بذكر عدم الصحة واللامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته معزقة له، فصاعة لداعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة فى مادة ذلك العصر

وطبيعتهم يدرك بتلك القوة عينها السبب الموزن الحارياً ، فيكون هناك ادراك كان ادراك
امر عديمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور
الوجودية ، وهذا المدرك الوجودي ليس شرافى نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك
الآخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شرافى نفسه ، وليس شراً بالقياس اليه فقط حتى يتصور
له وجود ليس يكون محسبه شراً ، بل وليس نفس وجوده الاثراً فيه وعلى نحو كونه شراً
فان العنى لا يجوز ان يكون الاى العين ومن حيث هو فى العين لا يجوز ان يكون الاثراً
وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضمر المولم فان
الحرارة الموزية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون
بحسبه شراً بل خيراً .

القسم الثانى ما كان غير مواسل للمضروبه كالسحاب المظل المانع لاشراق
الشمس على المحتاح اليه فى استكمالها بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر
المانع عن تبيض الثياب ، فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكاً ادرك فقد كماله
وعدم انتفاعه ، ولكن لم يدرك - من حيث أنه يدرك لذاك - أن السحاب قد حجب
او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره ، بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبرص
او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلاً مزاح بدنه بقوة اللمسية ، وهى بالحقيقة
عادته للكمال اللمسى وفاقدة للسلامة والاعتدال المراجين وهى ايضاً مدركة لهذا
الشر الحقيقى الذى هو العدم و الفقدان واما المدرك للمزبد المانع كالسحاب

(١) الى قوله وعن تبيض الثياب ان قلت - كيف يكونان مثالى لما كان السبب غير

واصل للمضروبه ؟ والمراد بخير الواسل ان لا يدركه المضروبه وما المضروبه ؟ قلت

المضروبه صاحب الثمار والثياب والنرو العدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمسى او

البصر - من قده .

ههنا فهو البصر لأقوة اللمس ، فليس هو من حيث أنه مبصر متأذيا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا مستقما ، بل من حيث كونه ذا لمس وداقوة لمسية و القوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله ، بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة و زوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم العلاوة في قوة السمع والبصر ليس بشرلها بل عدم واصل اليه ، يكون عدم مقتضى مبيته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته .

واما الوجودات فهي كلها حيرات اما مطلقا - اي بالذات وبالقياس جميعا - او بالذات ، ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حل من احواله ، ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المريل ، او الحاس المانع للخير عن مستحقه او المصاد المافي لكمال يقابله وخير ضاره .

ومن هذا القسم الاخلاق المضمومة المانعة للنفس عن الوصول الى كمالها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الدميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والفيية والنميمة والعش و مما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس شر و اما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء طبيعية بل اقوى حيوانية او طبيعية موحودة في الانسان ، واما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مدعنة ايها .

(١) فما هو مدرك السبب المضل لم يضر به وما يضر به لم يدركه ، فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللازمة التي للمفتقر الى تسخين الشمس - و بها يحكم المفتقر بالشرية على السحاب - لا يتوجه حكمه عليه ، بل على عدم السلامة و عدم الكمال اللمسي ، فان تلك القوة لا خبر لها من السحاب حتى تحكم عليه بشيء و القوة الباصرة الخبيرة من السحاب لا تحكم عليه بالشرية ، اذ لا تتضرر منه ، فلو كان السحاب المانع للشع شرا بالذات لما يختلف عنه الشرية في الباصرة ، اذ في اللازمة الحاكمة بها ليست الا الاعداء من قده .

والحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولا عذبة الانسان وسائر الانعام
كيفيتان من الكميات العقلية ، وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العصرية ، واما
الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان ، وكذلك الاخلاق
الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعة والبهيمية وليست بشروط للقوى النفسية والشهوية ،
واما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها
عن الافراط والتعريط وعن سوقها الى ملك الطاعة للتدبير التي ينوط به السعادة
الباقية ، وكذا شرية هذه الافعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة الى السياسة البدنية
او المدنية والظلم اما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة
الى الظالم من حيث هو ظالم فليس شر الا بكونه ذاقوة لظمية فينصرده ازيد مما ينصر
به المظلوم في اكثر الامر ، وكذلك الالام والافواج والغموم والهموم وغيرها فهي -
من حيث كونها ادراكات لا امور ومن حيث وجودها او صدها من العلل الفاعلة
لها خيرات كما لية واما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعداء والفقدانات
او المفسدات والمولمات .

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم السمائة عند الجمهور
شروراً لم تجدوها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه
بالوجه القياسي .

والفرض من ذكر هذا الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستفراء
او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض وبزول
الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يصدره شرأ يرجع الى الامر المدمي ،
والا فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل وربما يدهي البدهاة في هذا المطلوب
والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير .

شك وتحقيق

اعلم ان هيئتنا اشكالا معصلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهي معصلة

بعون الله العزيز .

تقريره ان الالم هو نوع من الادراك ، فيكون وجودياً (١) معدوداً من الحيرات بالذات وان كان متعلقة عندياً ، فيكون شراً بالعرض كما ذكرنا ، فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمالها ، لكننا نجد بالوحدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العصا لاوروال الصحة والآحر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المنصوص شر لدائه وان كان متعلقه ايضاً شراً آخر ، فانه لاشك ان تفرق الاتصال شرسواء ادرك اولم يدرك ، ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلًا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ، ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله .

فثبت ان نحواً من الوجود شر بالذات وبطلت هذه القاعدة الكلية : ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي ، فهذا ما ذكره العلامة الدوايني في حاشية التحريد ، ولم يشترط لمدفوعه لداقل والتحقق انهم ان ارادوا ان مشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم ، وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه اما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شريف واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الي غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم (انتهى كلامه) .

واقول في دفعة ان مقصودهم هو الثاني ، والايراد مدفوع عنهم بان الالم (٢)

-
- (١) هذا تطويل المسافة ، اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجودياً الى التمسك بكونه ادراكاً لان كونه وجودياً بدهي وجداني كما سنوضحه - مرقه .
- (٢) الظاهر ان الجواب لا يفي بنفع الاشكال ، اما اولا فلان الاشكال - بما هو - اهم من ادراك الحس ، و اننا ذكر قطع الصو من باب المثال ، وما ذكر من دعوى العلم الحضور لا يطرد في مثل الالم الحاصل من ادراك موت الاحياء مثلاً وغيره من المعلوم التصديقية الخيالية . واما ثانياً فلان القول بكون الادراك الحسي علماً حضورياً غير مستقيم مع كثرة الاعلاط المعاملة في الحس اذ اقيس المحسوس الى الخارج . واما رجوع كل علم الى المحسوس بوجه فليس يسمع من دفع دفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى -

أدرك للمصافي المسمى كتمزق الاتصال ونحوه ، فالعلم الحسوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعارف بعيدة لاصورة أخرى حاصلة عنه ، فليس في العلم أمران (١) أحدهما مثل

← الخارج ويمكن دفع أصل الاشكال بأن الصورة العلمية التي يتألم بها من حيث أن الإنسان مثلاً مستكمل بها ليس بشر ولا ألم وهو أمر وجودي ومن حيث أنها عين ما في الخارج مثلاً من قطع المتو وذوال الاتصال أمر عيني والشر والآلم هناك وكذا في غيره من الأمثلة طمذهله (١) أقول: المحقق الدعائي، لم يجعل المبدء تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المبدء في العلم الحسوري عن الأدراك والتفرق عنه ، فالألم عيني، فله أن يقول: سلساً أن الأدراك عيني المبدء لو كان العلم حضورياً لكن لا سلم أن المبدء هو تفرق الاتصال فقط وإن كان هو أيضاً مبدء كاعلى نحو أدراك الأمور بالدمية بل غير الملائم - المنعلق للأدراك المتغير في تميزه بالألم هو الحالة الوجودية الوحداية الموحدة. غير عدم الاتصال، ولا سيما إذا كان المبدء هو المراجع وكيف يكون تلك الحالة الوجودية مدمماً وإن كان مدمماً للملكة؟ والعدم بما هو عدم أيضاً تحقق لا خبر عنه ولا أثر له ، وفي تلك الحالة المؤدية كل الأثر والخبر وهو (فقد) قال في مبحث الحركة والمكون - في رد من قال، بنفي وجود الحركة النظامية - : ولكل ماهية نحو خاص من الوجود ، وكونها في الأعيان مبادء من صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ د في باب المضاف ، (انتهى) ، فإذا كان الحركة والمضاف و غيرهما من بضماء الوجود وجودية فكيف لا يكون الآلام والأوجاع وجودية ؟

ثم في قوله . ولكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات، وقوع فيما عرّب عنه ، ادحيثد يكون الشر وجودياً، إلا أن يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما أن تحقق الباطل بطور البطلان وتحقيق المحال بطور المحالة والآلم يتحققا بل عليه قوله في وجود المدمم ذلك المدمم، لكن لا نسلم كناية هذا العدم من التحقق - وهو اللاتحقق حقيقة - لتلك الحالة المؤدية . وإيضاً قد احتفظوا في أن سبب الآلم هو تفرق الاتصال أو سوء المزاج كما هو المفسود . وفي هذا الكتاب أيضاً مسطور ، فادراك التفرق أدراك سبب الآلم ، وادراك غير الملائم الذي هو الآلم أدراك تلك الحالة المؤدية ، ولكون الآلم وجودياً استشكلوا في كون التفرق العيني علة للآلم الوجودي وكدوا في النسيبة عنه بإرجاع التفرق إلى الأمر الوجودي . ←

التمرقق والقطع وفساد المراح والثاني صورة حاصلة من عدم المتألم يتألم لاحتها بل حضور ذلك المسمى العدمي هو الألم بعينه فهو - وإن كان نوعاً من الإدراك لكنه من أفراد العدم فيكون شراً بالذات وهو - وإن كان صحوياً من العدم - لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

→ قال تحقيق من دفع شبهة المحقق الدواني، ان يقال : المدرك متألم الألم الذي هو نوع من الإدراك الحسوري أما تفرق الاتصال ونوعه من الأعدام فيكون الشر عندها كما قاله المصنف فده وإما امر وحودي كما ذكره المورد وذكرنا أيضاً في ابتداء الاحتمال في المنع . فنقول : الألم بما هو وحودي وجع ، وبما هو وجع حير و ليس شراً بالذات ؛ ولكن فرق بين كون الشيء حيراً في ذاته وبين كونه ملائماً لشيء ، فمجرد عدم الملازمة لفحص ، الناس من انفصاله وسبب نفسه لا يخرج من الخيرية ، ثم كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وما هيته ؟ والعال أن كل وجود ملائم لما هيته ومسؤول عنه الثابت .

فالجسم يقتضي وجوداً عين الكثرة بالقوة ، والكم المنفصل يستلزم وجوداً عين الكثرة بالفعل ، والمنفصل القادر وجوداً قادراً ، وغير القادر وجوداً غير قادر ، والنار وجوداً تراها قطعاً ، وسم الحبة وجوداً لراها ، ولا شيء منها ضروري لذاتها وما هياتها ، فكذا في الألم . وإما لم يمكن ان يوصف هذه بالشرية لان ما بعد شراً لشيء هو ما هو منافي لوجوده ، وهذا انما يتم فيما كان موجوداً اولاً حتى يكون شيء منافياله مادام لذاته اوكماله ، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الاولي الادلي لنفس الوجود للايمان الثابتة اللازمة للاسماء المستنبطة بلفظي الاقدس في المرتبة الوحدية للخير المحض ، فلاشبهة لها هناك الاشبهة الماحية . وبالجملة : الاستدعاء في العلم للموجودات العامة في المين والذي يدل ذلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام ضرورية بالذات والذاتي لا يختلف ولا يتخلف - لكانت هذه في علم الله تعالى اي ضرورية ، ولا سيما ان علمه تعالى بها حسوري وهو عين المعلوم ، وحيث لا يحكم عليها بالشرية هناك - لفما ليته وكون علمه تعالى فيها وخيرا كله وعدم انفصاله وتأثره اذلامه ولا ماهية له وراء الآية البحثية علمنا ان شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانضالات والتأثرات ، وهي عندي ، ثبت ان الشرور بالذات اعدام .

ثم ان فيها من الخيرات الاساقية ما لا تدم ولا تحصى ، فانها من حيث الاضافة الصدورية الى القام الاعلى حيرات حيث ان المعلوم ملائم علمه مقتضى ذاتها . وكذا من حيث ان السداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من السير والرسا والتسليم وغيرها ، وكذا بهذه الادراكات المولمة يحصل الاصلاح على احوال اهل الابتلاء فيستقيثون ويناثون ، من ان شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة بالدليل الذي ذكره - فده - حفرة العلامة الشيرازي - رحمه الله :

الملكات كالعلمي والسكون والعز والنقص والامكان والقوة ونظائرها .

وقد علمت أن وجود كل شيء عين مهيته ، فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود
الاسان عين الاسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت ايضاً (١) أن العلم بكل شيء عين
المعلوم منه بالذات فهيها الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي
والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي .

فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ، ولاشك ان العدم الذي
يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء (٢) لا العدم مطلقاً كما اشير اليه سابقاً فاذن لا يرد نقص
على قاعدة الحكماء : « ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة » .

والذي يزيدك ايضاحاً لهذا المقام من ان الالام والاولجاع من حملة الاعدام :
أن النفس قد اشترنا الى ان قواها سارية في البدن وانها هي التي تشعرون بحسب انواع المحسوسات ،
فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية ،
وكل ما يرد على البدن من الاحوال - وجوديا كالموجود عديمياً - فالنفس تفعل منه وتولد
بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم
لاشك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله ، فلو كان الجسم موجوداً حياً عند
انفصاله شاعراً يتفرق اتصاله كان له غاية الشربة التي لا تصور فوقها شربة الشيء لانه

(١) قد تمسك في ادجاج الالم الى العدم كالفرق ونحوه بثلاث مقدمات :

أحدها ان ادراك المنان في الالم حضوري لاحصولي . ثابتهما ان وجود كل شيء
عين ماهية ثابتهما ان العلم مطلقاً عين المعلوم بالذات ومع سعة جميع هذه المقدمات لا ينحل
الشبهة ، لان المقدمات تتم في احد الادراكين اعني ادراك التفرق لاني الوجود الذي هو مسببه
وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجود عن الآخر ، فالحل الحقيقي ماهو
اسهنا فيه : من ان الالام والاولجاع بانواعها وجوديات . وفي انفسها خيرات وان لم تكن
ملائمات لاربابها - منقصة .

(٢) فان كان عدم ذات الشيء فموضوعه الموصوف به هو ماهية الشيء وان كان عدم

كمال من كماله فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجوده - طمد

يشت عده لمعد وجوده فان كان كذلك - والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكان ما ورد على ذات النفس ، ولهذا تنأى وتتألم بالحراشات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها ، لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشأت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثله ادى اليه (١) [الحس- حل] الذي حيوته بعينها حيوة البدن .

فتأمل يا حبيبى التدرك ان الشرعير لاحق الالما في طباعه ما بالقوة ، وحدث لاجل المادة الجسمية سببان وجودها وجود ناقص منتهى لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور ، فكلما هو اكثر برائة من المادة فهو اقل شراً ووبالاً .

واعلم ان الشرور تلحق المواد على وجهي لانها اما ان تلحقها لاول امر بعرضها في اول الكون واما الامر بطرء عليها بعد التكون **فالقسم الاول** كما تسمى في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها للغاى للكمال الذى هتيت المادة شر يقابله ويوازيه كالمادة التى تتكون منها صورة انسان او عرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اجزاء مراخاً وقل اعتدالاً واعصى جوهرها من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل ، فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الانم والتعطيط الالىق ، فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المراح وتعام الشكل في البيئة ، لان الفاعل المعطى قد قصر وما اجاد فيما افاد ، بل لان المعطى لم يقبل .
واما القسم الاخر فهو احد امرين : اما ما مع وحاجب يعول بين الشئ ومكملته ،

(١) ان قلت معنى ترى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذا ضرب بعصبة .

قلت : المراد اقلية اذى النفس بماهى من واكثرية اذى بدن الحي بانهو بدن حي ، ولنا قيد الحي بمائيد ، ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خيالية مجردة مجرداً ما و ايضاً لو ترائى في الاساس اكثرية الاذى كان ذلك لكون بدنه الطيف جسماً واذكى حياً من الحيوان - من قده .

واما مصاد واصل مبطل للكمال محقق. مثال الاول : وقوع سحب كثيرة متراكمة وانطلاق
جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني :
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداداته الخاص وما يتبعه
من الصورة الكمالية .

الفصل (٣)

في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية
في بادى الاحتمال (٢) الى خمسة اقسام : ما هو خير كله لاشرفه اصلا وما فيه خير كثير
مع شرق قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل، وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير
فيه اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا، اما الموجود من الخمسة
المذكورة هو قسمان :

فالقسم الاول الذى كله خير مطلق لاشرفه اصلا هي امور وقعت عامة الوجود،
لا يعوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها ، لا امكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية
الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها الا في اول الوجود ولا يبدل لانها بالفعل من جميع الوجوه،
وهي كالقول المقدس وكلما تافه التامات التي لا يبدل ولا تنقص ويتلوه من حربيها النفوس
السموية لها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ، ومقوم ذاتها في خروجها
من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن الطوع من حد النفس الى الكمال الممكن ،

(١) ونسبنا التسميم الى «اسطوره» وهو لا ينافي القول بكون الفرع عمليا لما تقدم انه
مدمصافه فله حظ من الوجود - طمد .

(٢) قبل الرجوع الى البرهان، ادبته يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا
عن القسم ، والخير والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان ، وفي «التبسيط» كلام السيد (قده)
يبلغ على الثاني حيث قال: «الاول ما لاشرفه بالاضافة وهو موجود» ثم قال: «وذلك كالجواهر
العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امر بالقوة ، ولا يقع فيها شر بالاسافة ، اذ لا يزاحم
موجودا ما ولا يستنصر بوجودها شيء» (الى آخر ما قال) - من قده

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الاسانية اذا لم تحت بالسابقين المقربين فهي ايضاً من هذا القسم ، فيجب وجود هذا القسم من المبدء الاعلى لاحل كونه خيراً أمحطاً يفعل الخير لامحالة وقد علمت - مما سبق من البراهين - وجود العالم العقلي ، ومن قاعدة اماكن الاشرف والاحسن ، وجود الاشرف قبل وجود الاخر ،

والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاحل شره القليل ترك الخير الكثير ، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يحز تركه ، فيجب ايجاده عن قاعل الخيرات ومبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كما لها الملائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمساكنات الاتفاقية مع غيرها عن كما لانها او محقق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق ، وبها تحصل المصالح العظيمة والمضار الكثيرة ، لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيالان وقد يعرض له تنريق ملاد وهلاك عباد ، وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك .

وهذا القسم من الموجودات الممكنة اما يكون فيما يمكن فيه الاحال والقوال استحالة والكون والفساد ، لكن اذا تأملنا حال الشخص المنصر شيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال اتعائه طول عمره بكل واحد منها لم يمكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة بعثتها الى ذلك النفع الكثير ، وادان الامر كذلك في الشخص الواحد المستتر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في انفسها حير الاله يعرض لها - بسبب مساكنات اتفاقية - تأدى مرورها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الاسان المستعد للكمالات النسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعترضه سبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة و اخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ، ولكن هذه الشرور اما تكون في اشخاص

تُحِلَّة اقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والافات ، وفي اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها .

الفصل (٤)

في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور

لا توجد الا في عالم الكون والفساد (١)

بسبب وقوع التضاد فيه

وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلة من نوع آخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شراً في حقه ، فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور ، فعلى هذا لا يوجد الشر في

(١) كانه (قد) استغمر ان ادجاع الشر بحسب التحليل الى عدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنة ، لان الماهية متناً الاعدام والتفانث بل يوجب تحققه في مراتب الوجود ، فان كل مرتبة ذاتية فاقده لكمال ما فوقها ، فلامر من كون الاعدام والغرور غالباً على الخير في نظام الازجاء : فاجاب بان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات او عدم كمال ذات ، فالواجب ان يكون في الذات قوة عدمه او عدم كماله وهو المادة ، فالشر انما هو في عالم المادة .

وانت خبير بان ادجاع الامر الى اصطلاح لا يفيد طائلاً بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الامور المادية ، فاية الامر ان الشر لا يطلق على هذه الاعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر .

كيف لا وقد صرح (ره) كرادا : بان الامكان والماهية وكل نفس وقصور وحد جهات عدمية والمدمشر فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الامكاني لا يخلو من شرفير ان الشر منه ما هو نسبي كحال الممكن بالنسبة الى الواجب وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة الى ما فوقها ، وهذا الشر هو عدم منترع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند الى قضاء الهى . ومنه ما هو من قبيل اعدام الملكات كالصوت وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعد وجدانه ، وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه ما اجاب به في المتن فافهم ذلك - طمئنه

عالم الأفلاك وما فيها وما فوقها أصلاً، بل إنما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية .

والتي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها، ومثل ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد ، فإنه لولا التضاد ما صح حدوث الحوادث التي بسبب الاستعالات الناعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذاك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها . وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام العيش ، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية على أن التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس «يجعل جاعل» لأن كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليوسة واشباهاها) متضاداً لما هو من لوازمها هيئاتها بحسب وجودها الخارجي المادي وإن لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الإشارة إليه ، ولوازم الوجودات كلوازم المهيئات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لانفائضها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من المفائض اللازمة لذاتها لا يجعل جاعل ، وكما لا يمكن أن يجعل الفاعل و الاشكال الكريمة

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشر على ممالك تقوم من القول بالكون والفساد والخلق والنفس وأما على مملكته (قده) من الحركة الجوهرية والنفس بداللفظ فلا شرفي تبدل جوهر من جوهر لأن الصورة الإحقة لا تنفد شيئاً من كمال السابق سواء كانت في طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية ، أو في عرضها كتبدل صورة عنصرية من أخرى ، وإنما الشر في فقدان حدة الحركة أو مرتبة منها بغياله إلى المادة المتحركة، وفقدان الحد أو المرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة . وأما الأمراض فهي موجودة بوجود الجواهر تابعة لها في حركاتها، والكلام في الشر الطاري من انضمامها قريب مما قلنا في الجوهر - طعد.

(٢) مقدمة بيان لمساياتي في الفصل التالي من دخول الشر في القضاء الإلهي بالعرس ، وقد بين ذلك بوجهين أحدهما أن هذه الشرور - وإن شئت قتل: أسبابها - سبب لدوام العيش من الخيرات بالنسبة إلى النظام الكلي وإن كانت شروراً بالقياس إلى الأشخاص الجزئية وثانيهما أنها لوازم ضرورية غير مجعولة للخيرات الموجودة فهي حادثة في القضاء بالعرض طعد

منراصة دون حذل ويمكن ذلك في المربعات والمستندات وما يستدل هي اليد (كالمثلث المتساوي الاضلاع) كذلك لا يمكن للفاعل ان يحلل اصول الكائنات غير متصادة .

الفصل (٥)

في كيفية دخول الشرور (١) في القضاء الالهي

قد علمت ان ليس للمهبات الممكنة في امكانها واقتدار وجودها الى موحد ~~ممكن~~ ولا لكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متصادة (المورسب) ولا لكون المتصادين متعاضدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مفرقاً سبب ، ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها معترفاً بنار الصحيح معجوباً عن الحجة والنميمة سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بحائل اما المجهول ملروماتها التي هي من حملة الخيرات فكثير من العايات الكمالية لبعض الاشياء مصرة او مفسدة لبعض الاشياء كما ان غلبة القوة النفسية مصرة بالقوة الباطنة

وقد عرفت - فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العملة الدائبة - الشرورات التي تلزمها الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالمسكيات اللازمة للهويات، والنقصات الضرورية للوجودات والنقصات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة،

(١) اي: بكلام منيبه المصطلح وغيره كما يفصل ، ثم ان دخولهما في القضاء بالمرض اما دخول الشرور - بمعنى النقصات والامكانات اللازمة للماهيات في القضاء بالمرض فكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالمرض ، والمجهول بالذات هو الوجود الذي هو الذي خبر واما دخول الشرور - التي هي الوجودات المتصادة التي هي حيرات بالذات وشرور بالمرض - في القضاء بالمرض فكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الدائبة ، لان تكون ممدمة لذات اولكمال ذات ، فالماز جعلت لتكون من اركان وجود المركبات ، وليتصح اغذية الاساس مثلاً بل خلقت له ، لان يعرف ثياب سلوهم فهو يقع بالمرض والنضب جعلت لك لتدفع ما يراحمك من اسير الى الله (تمالي) ولتذهب عن مدينة قاصلة لان تقترن ما يراحمك من مشتبهات المرض الامارة والوهم جعلت لك ليحرملك ويرقبك عن الوقوع في مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لان تخاف من الميت اومن قد تدرك في غدك قبل مجيئه وهكذا - من قد

فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ، ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال ، فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهاً كانت الانواع كلها نوعاً واحداً ومهيئاتها مهيبة واحدة ، وكما ان مهيئات الانواع بحسب ثقلها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة .

وبالحيلة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والالم يكن احدهما يكون مبدعاً والاخر مبدعاً اولي من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خالياً عن نقصي وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول ، وفي عالم الطبائع اكثر منه في عالم النفوس ، وفي عالم العناصر اكثر واشد منها في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لا تخبر به فيها الا القوي والاستعداد لقبول الاشياء وسنعلم انها - وان بلغت الى نهاية الحصة والثرية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها ، وان الوجود بسببها يعود و يرجع الى الكمال بعد النقص ، والى الشرف من الخسة ، والى المعود من الهبوط ، وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ، ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها . فاذن نقول : ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها ، بل لان الفاعل لم يفعلها ، وهي التي ليست خيراً بالقياس الى شيء آتروا ما الشرور التي تلحق باشيء هي في نفسها خيرات والقياس الى بعض الاشياء شرور - كوجود النار والماء واليف والسان والبيع والحبة وغيرها من الدواب وكوجود الضب والشهوة والبربرية والشيطة وغيرها من الصفات ، وكوجود المرب و الطمن والقنل وغير ذلك من الافعال - فانما هي من سبب : سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم ، وكان محتتماً ان لانكون قابلة للمقابلات بسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى في مادة لفعله .

واستحالة ان يكون للقوى الفعالة لقواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تعمل فعلها ، فمس المحال ان تعمل النار الاغراض المقصودة منها ولا تحرق بدن اسان لاقته ، او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضواً سان اذا مرب

به عليه ، فلم يكن بد من ان يكون العزم النافع في وجود هذه الاشياء مستتباً
لأفان يمرض منها في بعض المواد ، لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود
منها في الطبيعة .

أما الاكثري فان المنتقمين مالتار مثلاً اكثر من المستعيرين والمستصرون ايضاً
اوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم .

وأما الدائم فلان انواعاً كثيرة لا تستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في
الارادة الالهية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض
شرية اقلية ، فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخير الا للمنافع الدائمة النوعية
والمنافع الاكثرية لا بد من مرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية ، فالحير مقضى بالذات
والشر مقضى بالعرض .

وأعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي
الذي هو عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورتها العقلية ، لخلوصها عن المادة ولقائصها ،
فالتار العقلية لأشر فيها (١) وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي
والاسد العقلي وكذا سائر المور العقلية لسائر الاشياء لأشرية لها بل كلب خير محض
و انما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء
وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتعارض
توحيان التفرقة والتكثير ، فبعضان تلك الجمعية والوحدة ، ومنبع التفرقة هي المادة
كما ان مسع وجود المادة هو الامكان ، فان صدور المواد الجرمية من العقول الفعالة
أما هو من جهة امكاناتها وخصائنها لامن جهة وجودها ووجوداتها وكمالاتها الهولي منع
الشرور والنقص ، ولا بد من وجودها كما علمت .

قال «المحقق الطوسي» (ره) في شرح الاشارات «عند قول الشيخ» : لان كل شيء
لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تدبياً

(١) بل النار الكلية التي في هلك لا تناد الماء الكلي الذي فيه ، بل النار الجرمية

التي في خيالك لا تناد الماء الجرمي الذي فيه . سقته .

وأحسّ اذ كان ما لا يحب لا يكون كما علمت - بهذه العبارة اقول - في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممنوعاً ، اذهى غير متبينة لقبول صورتين معاضلا عن تلك الكثرة ، وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واحراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زماناً غير (١) منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد قصير الصور في جميع ذلك الرمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي محتملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها (٣) موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية وما معها موجودة

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك ما جرت لها ترتبط الحوادث الى القديم ولا يارم التخصيص بلامخصص - منقده.

(٢) ان قلت : قول الشيخ يتأدى اليه بسببه قدره يدل على ان المراد هو القدر العلي اعني صور النفوس المنطقية العقلية - لا المعنوية ، اذ المتأدى عبر المتأدى اليه - قلت : قد حمل المحقق (قده) التأدية على التأدية المرضية من الاسباب المقدمة على الرمانى بالرمان لا التأدية الطولية وان كان لها ايتادجه ، ولله اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم الحضوري بهذه الموجودات الجزئية - منقده.

(٣) على ظاهر كلام المحقق (ره) اشكالان : احدهما ان القدر على ما علم من تعريفه هو وجود كل شيء في موادها مفصلة ، والجواهر العقلية لا يمكن ان تكون في المواد ، وكيف يمكن ان تكون في القضاء والقدر بهذا المعنى مرة واحدة ، وثانيهما القضاء - على ما علم سابقاً - هو وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه (تعالى) في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعة بلازمان وقول المحقق ولما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية يشير الى هذا - فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقلية لا العكس.

ودفعهما بأن القضاء والقدر غير ما هو المصطلح ، فان المراد ان الجواهر العقلية -

فيهما مرتين» (انتهى كلامه) .

وقال الشيخ الاشراقي في «التلويحات» لو : «نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقصيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان تحف على حد يبقى ورائها الامكان غير المتناهي وحدته يولي ذات فوقها قبول الى غير النهاية ، كما للمادى قوة الفعل الى غير النهاية ، وكان لابد ايضاً لتجدد الفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاص فلكية دائرة الأغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فيفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والاباد ، ويحصل

→ كلها موجودة في علم الهادي (تعالى) بالاجمال ، وهو القضاء من حيث ان ذلك العلم الاجمالي من الكشف التفصيلي فهو القدر ، اذ ان بالجواهر العقلية غير العقل الاول ، وكذا المراد بالعالم العقلي - الذي مضى في كلام المحقق - وجود ان يكون العقل الاول لاجميع العقول ، فوجود صورها فيه مجتمعة (اي بسبحو البساطة) قضاء ، و منفصلة باعتبار ماهياتها قدر . وهذا القدر ايضاً غير ما اصطلاحوا عليه . واما كون الجواهر العقلية في القضاء او بالمعكس فامر سهل كما ان الحركة في الزمان بوجه والزمان في الحركة بوجه ، فان معنى «في» في المواضع مختلف كما قرر في موضعه . وكون وجودها فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجل والمفصل ينحصر الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة مجتمعة في القضاء مرة ومفصلة في القدر مرة فادل على من موقع الربوبية لعلية السوافية بعلية احكام المادة عليها ، فلها وجود تفصيلي في القدر المعنى سوى وجودها مجتمعة في العالم العقلي .

ويمكن ان يحمل على ما هو المصطلح و يلاحظ الكميات من موقع الجواهر الثقلية الاندامية ، وقد علمت ان نسبة المنفريات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية . ودا لوحظ الكلي والمحيط فالجرمي والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حالهما بخلاف الجواهر الجسمانية ، فانها مأخوذة شرط لا المكان التعلق بالمادة ، لهذا وجود ، ومعلوم انها غير محيطة بما فوقها بل مصبوقة بيلم ما فوقها مما اوداك وجود آخر . قال «صاحب المحاكمات» : «والجواهر العقلية موجودة في القضاء والتدحيرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الاول ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل ، واما الصور والامراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين : مرة في الاول مجتمعة ، ومرة فيما لا يزال مفصلة» (انتهى كلامه) وهو مجمل ، تفصيله ما ذكرنا - من قده - .

الفيض على كل قابل بحسب استعداده ، او المبدء الواحد لا تغير فيه ، ولو كان للعدل استعداد قبول نفس اشرف - كما للاسنان - لحصل فيها من فيض العطا القياس .
ثم لما كل اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة - وكان غير جائز خروج الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان - فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واحد قربا يصفرون ، راجعة الى ربها اذا كملت (انتهى كلامه) .
فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس - التي اقتضتها العناية الالهية من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ، ولولا التضاد لما صبح الكون والفساد ، ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير منتهية ، ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس غير المنتهية الحيوانية ، ولا التي هي اشرف من الفييلتين وهي النفوس غير المنتهية الطبقية وكون المور والكيفيات مصاداً بعضها لبعض قد علمت ، بليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدرى المادى . ومن ضرورة التفاعل يسها حتى يقع الاعتدال و يحصل به كمال تصادها ، فصح انه لولا التضاد ما صبح دوام الفيض من المبدء الجواد ، ولوقف العود ، ولتمطل العالم المصرى عن قبول الحياة التي بها يحصل ميل المقصود ، وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان و كم الدم البعث ، ولم يمكن للسالك السر الى الله تعالى والرجوع اليه ، وقد قال (سبحانه) : « كما بدأنا

اول خلق لمعه » .

ومن نأمل في امر الموت الذى يعد بالجمهور من اقوى اسحاء الشرور لعلم ان فيه حيراً كثيراً - لاسية لشربه اليه يصل الى الميتة الى غيره ، اما الواصل الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وصاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلاً عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حتى عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض للافات والمحن ، ومآله الى الرحمة كما سمينه اشاء الله .

الفصل (٦)

في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر

منها ان القسم الثاني الذي الحرفيه غالب على الشر لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة .

واجب بانه لو كان كذلك لكان الشئ غير نفسه ، اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود ، وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود ، فانه قد غاض عن المدير الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المحررة بالكلية والصور النفسية المتعلقة بحواها من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة والنوات المرئعة عن المفاسد والمضار ، وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعداد والاضداد .

فاذا قلت لم لا توجد النار (١) التى هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر ؟ فكذلك قلت : لم لم يجعل النار غير النار ، ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار تاراً وتمس نوب ناسث ولا مانع من الحريق ولا تحرقه .

ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن ادا نظرنا في انواع

(١) وبه تقرير آخر : لو لم يتحقق في عالم المادة شر كفساد صوة او تبدلها او فقدان كمال ثان كان وقوع الخير وفضلتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الاولى والثانية ، فيرتفع المادة ويهود الماديات مجردة والمجردات موجودة بالفعل ونوع كل منها محصورة في فرد فيعود معنى قولنا « لم لم يخلق عالم المادة حاليا من الشرور » الى قولنا « لم لم يكتف الله (سبحانه) بعالم النجدة ولم يخلق عالم المادة وفيها شر » والجواب ان فيه حيرا كثيرا فاهم . وبذلك يظهر ان لا معنى لتحقيق السادة والنفع والطاعة والثواب وما ينظرها لولا تحقق الشدة والضرر والمعصية والنقاب وما من هذا التبيل حالها ولما يقابلها امكان - طمد .

الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع ، و اذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور، لوجود افعال قبيحة واعمال سيثقا و اخلاق وملكات رديه واعتقادات باسلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية ، والجهل المركب بحسب القوة النظرية . وهذان الامران ممران في المعاد ، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى ، مانعان عن السعادة الاخرية ، فيكون الشرعائياً على هذا النوع الذى هو الثمرة القصرى والغاية العظمى، لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوات واللهو واللعب - الذى هو السعادة الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جداً بالنسبة الى ما يعرّمونه من السعادة الحقيقية، ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم.

واجيب عن هذا (١) بان احوال الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا ، واحوالهم فى النشأة الاولى على ثلاثة اقسام .

الاول هم البالفون فى الحسن والصحة .

والثانى المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط .
والثالث البالفون فى النقص المنوّون بالقبح والسقم والعاهات ، وهؤلاء اقل من المتوسطين و اذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم . فكذلك احوال النفوس فى الآخرة على ثلاثة اقسام .

الاول الكاملون فى القوتين البالفون فى تحصيل الكمالات الحكيمة النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية .

الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك ، وهم الاكثر والاعظم على تفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعده عنه الى الارذل .

والثالث هم البالفون فى الجهالات البسيطة والمركبة الممضون فى رذالة اخلاق، فهؤلاء اقل عدداً من القسم الثانى بكثير، وانا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا

(١) المجيب هو الشيخ الرئيس، فى «الاشادات» وتبعه اللاحقون - سقند.

في عاية القلة والحقارة ، فلاهل الرحمة والسلامة علية واهرة في كلتا الشأتين .

قال «التبج الرئيس» في «الاشارات» لا «يقض عندك ان الساحة في الاحرة نوع واحد ، ولا يقض عندك بل انما يهلك الهلاك السرمد صرب من الجهل (والرديلة) وانما يعرف من لعتاب صرب من الرديلة وحداً منه ، وذلك في اقل اشخاص الناس ، ولا تصع الى من يجعل النجاة وفقاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد واستوسع رحمة الله» (اتهى كلامه) .

اقول . هذا الكلام والذي قلناه كان مناسباً لطول حريص النصوص والروايات (١) الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الحزم بأن اكثر الناس في الآخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا هل المعرفة و الكشف بمط آخر من التحقيق في هذا المقام سبحانه ذكره من ذى قل انشاء الله .

على ان الرهان اللسى قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة الله و ترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يلعب جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مراحم الاعلى سبيل المدة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلا مناسبه (٢) هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعدهما

(١) لم اجد منافاة ، والروايات مما روضة بهما ، وثل قوله (تعالى) : «وفيل من عبادى الشكور» لا يدل على ما ذكره ، اذ التفسير في الشكر لا ينافى كون المشر من اهل الجنة والجنود ارادة الشكور في الطرف الاشرف وهو صفة المبالغة ، مع ان الثقة في الشكر ممارسة بالاسادة التشريعية في «عبادى» - سقده .

(٢) اى : الكمال الذى قلنا ان الشرع قد كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع او بحسب استمداد الشخص ، لان كل شيء اما المطلوب منه كمال مخصوص كالصولة من الاسد والعدو من الرمال ، والمراد بسا بينهما من الكمالات ما ليس كذلك كما مثل بالحكمة بالسجة الى اكثر الناس ، فهي غير مأجودة في الطبيعة الانسانية المطلقة ، ولا يستمد لها مواد اكثر الناس ، فعدمها ليس شرالهم ، فالتقويم من «الالف» مطلوب ، والتعويض من «العدل» مرحوب ، والمراد بقوله : «الذى كلامنا فيه» ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لا بد ان تصل حده

من الكمالات وان يعلم ان افراد الالبان - بما هم ائمة - ليس مقتضى كما لهم الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرقاء بالثبوت ملكوته وآياته واليوم الاخر فان هذا ليس في حيلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان قد اشرفنا الى انه من حيث النشأ الاول نوع واحد ومن حيث شأه العطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما سيجيء وشرحه في بحث العباد

قال الشيخ في «الشفا» : «اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العلم اما انه يكون شراً بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الامر الذي هو ممكن في الاول، ولو وجد لكان على سبيل ما هو فصل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه، وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه من غير هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار رائد على واجب النوع كالجعل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك ، فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح في ان يعم وتعرف انه انما يكون شراً اذا اقتضاء شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنه حسن ذلك واشتاق اليه واستعد لذلك الاستعدادات واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعثته الى الكمالات الثانية التي تتلوا الكمال الاول ، فاما لم يكن كان عدماً في امر ما مقتضى له كان في الطباع» (انتهى عبارته) .

ومنها انه اذا كان ما يستر عن الانسان من المعاصي او تصف به من الرذائل واقفاً بقضاء الله داحلاً في قدره كما اعترقتم بغيره فروع تلك المعاصي والاثام منه بالضرورة، شاع الانسان اواهي، وادا كان وقوعها واجباً اضطرارياً فلا يلحق بالواجب جل الذي هو منفع الجود والاحسان ، عن ان يعاقب بذلك اهل العميان ، ويعقبا الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار ، فان ذلك ينسب الى خلاف

→ الى كمالها هو الكمال الاول والثاني لا ما بهدما، وهذا ناسب بما قبله ، والاول انسب بما بعده

اعنى قول «الشيخ» وهو الذي استثنيناه = من قدره

مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان ، و ذلك محال على الواجب تعالى
كيف « وان الله يأمر بالعدل والاحسان و ابتاء ذی القربى و ينهى عن الفحشاء
والمنكر و البغی » .

والجواب على مقتضى قواعد الحكماء (۱) ان الله غنى عن العالمين ، و يرى عن
طاعة المحسنين و معصية المسيئين ، و اما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو
على تفجيرها و تلطیح جوهرها بالكثورات المؤلمة و الظلمات المؤذية الموحشة لا ان
عقابها لمنتهى خارجي يعاقبها و يؤذيها و ينتقم منها فی افعالها كما ينوهم النفوس العامة
صمايرون من العقاب الحاصل فی هذا العالم بالاسباب الخارجية ، و ليست الامور الاخریة
كذلك ، فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (۲) و اعمال قبيحة و نتائج هبثات رديّة
و ملكات سيئة ، فهي حمالة لحطب يراها ، و معها و قد جسيمها ، فانما فارقت النفس

(۱) ارجاع لمسلک المجازاة بالثواب والعقاب الى مسلک نتائج الاعمال ، و هناك جواب
آخر وهو ان الفرق بين الافعال الاختیاریة و الجبریة او الاخطاریة — مع قطع النظر عن
تملق القضاء بها — سرورى لا ينكره الامكابر ، ثم ان تملق القضاء بالفعل الاختیاری
بعده لو استوجب كونه اخطاراً یا لزم من ذلك العطف ، بل تملق القضاء به يؤكد
اختیارها ، و الا لعطف المتضى عن القضاء وهو فی قضائه (تعالى) محال . و الظاهر ان هذا خلط
كونه منهم بين التسخير و الجبر ، فالفضل الاختیاری بعده التملق تسخيرى ، بمعنى ان
الفضل الاختیاری مراد له (تعالى) واقع لامحالة ، لان المراد حله الفضل مع سقوط
قيد الاختیار — ط مد .

(۲) و هنا معنى تجسم الاعمال الوارد فی الشرع المقصد اى : تكرار الاعمال بصور
منفصلة لحصول الملكات ، و الملكات لها الخلقة بادن القدير الخلاق جل شأنه ، و ينور
ذلك اتحاد مادة الملكة و الملك و فیض ماء الوجود فی الادیة بقدرها ، و النور ينصب فی
التوابل الزجاجية بصفتها ، و بالجملة : تكون للملكات اطلال تناسبها و صور تشابهها ،
كمرئى لفضل الملكة الحرس . و صور الحیات و المقارب لملكة الاذية ، و فی علیهما غیرهما
و نعم ما قبل .

گر زخاى خست اى خود گشت * و رحیر قرردى خود در خست اى بر قند

البدنة متلحة بالملكات المعنوية والهيئات المرفوعة ، وزال العجاب البدني وفيها عادة الشعلات البصيمية وكبريت العرفات الماطية والنيران الكامنة اليوم — مشاهدتها بعين اليقين ، وقد احتاطت بهاسر ادقها ، واحتقت بقلها عقاربها وحياتها ، وعاشت حرارة شهوات الدنيا وتذت بموذيات اخلاقها وعاداتها ، وردت اليها مساوي افعالها ونتائج اعمالها كما قال الصادق عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم ، وقال قرب شهوة ساعة اورث حزناً طويلاً ، ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الرديئة كحال الانسان المنهوم المقصر في الحمية اباردت اليه شدة نهيمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعاً وامراضاً مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ماساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم ، لان الطبيب الذي امره بالاحتشاء ينتقم منه .

ومنها وهو من ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ، ونصوا في افعال الواجب تعالى الفرض

(٥) المترض هو الامام الرازي ط سطره

(٦) اي : العقلين ، اقول ان هذا الادك اضروه عليهم عايناهم من ذلك ، وكيف يقول الذين هم ابناء لقتل واملاءه : بنى النحس والتفحيح العقلين : نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الفرض والمصلحة وخلافها هو الحكماء باعتقاد هؤلاء ناقون للفرض نسوة اليهم فكأنهم يقولون : ينبغي للحكم ان لا يقول به .

ولما كان هذه المسألة من معارك الاداء لا بأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الاشياء وقبحها ، بلها عقليان او شرعيان : فذهب الحكماء و الامامية و المعتزلة الى الاول والاشارة الى الثاني . تها الممثلة : اختلفوا فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها ، وذهب بعض من قدماءهم الى انيات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً في الحسن والقبح جميعاً ، وذهب ابو الحسن الى هذا في القبح دون الحسن ، فقال : لا حاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة ، وذهب الجبالي الى ان ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطفة اليتيم تأديباً وعظماً .

و المراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان القتل الفلاني ممدوح في نفس الامر والاخر منموم وان لم يرد به الفرح الانود او يمكنه فهم الجهة التي —

بل قالوا بالايجاب ، فانن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول ، فن السواله بلم ، غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ، اومع القول بنفى التحسين والتقييح فيها .
و الجواب اما اولاً فانهم ما نفوا القاية و الغرض عن شيء من افعله مطلقاً بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضاً رائداً على داته (تعالى) واما نوانى الافعال والافعال المخصوصة والمقيدت فانبتوا الكل منها غاية مخصصة كيف ؛ وكنهم مشعورة

بما حسن الفعل فأمر به الفاعل اوقبح فنهى عنان كان بعد ورود الفرع ، ومقدمه جهات الحسن والتقيح في بعض الافعال لا يقدح في مقلتها لانه يعلم اجمالاً انه لو كان خالياً من المصلحة او المفسدة يتقيح من الحكم طلب فعله او تركه . والمراد من كونها شرعيين انه لا يمكن للمقل ادراك الحسن و التقيح وان فاعل هذا يشحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ، ولا ادراك جهات الحسن و التقيح في فعل من الافعال لا قبل ورود الفرع ولا بعده وقد يقال ؛ المراد بالمقلبة ؛ اشتمال الفعل على الجهة المحسنة او المنيحة سواء ادرك المقل تلك الجهة ام لا وبالفرعية ؛ خلاف ذلك فخلى العقلة الفرع كالف ومبين للحسن والتقيح الثابتهن لهن نفس الامر ، ولا وجود في الفعل الذي امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بينهما ولا فيما نهى عنه ان يأمر به كذلك نعم وجود اذا اختلف الوقت كما في مورد نسخ الاحكام ، وعلى الفرعية الفرع هو الملبث له لا الكاشف ، وليس بالحسن او التقيح عائد الى امر حقيقى في الفعل قبل ورود الفرع ووجود التماكس المذكور ، ولا علاقة لزومية بين فعل الصلاة مثلاً ودخول الجنة ، ولا بين اكل اموال اليتامى ظلماً واكل النار في الباطن ، و لذا لو ادخل الله المبد المؤمن الماهد الراعد النار والكافر المشرك الجنة لجاد متدا صاحب هذا المذهب ، بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة الزومية ثابتة عقلا بين الافعال الحسنة والصور المطفة و بين الافعال المنيحة و الصور المولدة كما في الكتاب المجيد دجرا بما كنتم تعملون ، ودجرا بما كنتم تكبون ، و قوله (ص) ؛ انما هي افعالكم ترد اليكم ، وقولهم بنفى السببية و السببية وجرى عادة الله (تعالى) باطل .

لذا عرفت ذلك بما علم ان الحق هو عقلة الحسن و التقيح للملم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان والتم على الظلم والمعدوان ، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين و لهذا يحكم بمنكر التراجع ايضاً كالبراهمة وايضاً الحكم بحسن ما حسنه الفاعل اوقبح ما قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يندمعه وان الامر بالتقيح و النهي عن الحسن منه وبعث لا يلقى به وذلك كما بالمثل والتقدير انه موزول واما بالفرع فيدور سره

بالبحث عن غايات الموجودات ومناقضها ، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث
الأمزجة والمركبات وعلم التشريع وعلم الادوية وغيرها .

واما ثانياً فلما علمت غير مرة أن فعله تعالى حين الارادة والرضا (١) المنبعين
عن داته مداته ، والايحاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادئ الطبيعية
العديمة الشعور والمبادئ التخيرية .

واما ثالثاً فب ان الامر كما زعمه فللمحكيم ان يبحث عن كيفية ترتيب الافعال
من مبادئها الدائية على وجه المناسبة وعدم المناقات ، وان يبحث عن كيفية صدور
الشرعما هو خير بالذات ، فينبئ على ان الصادر منه اولاً وبالذات هو الخير وان الشر غير
صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة
الى تلك الخيرات العظيمة ، فلم يكن الصادر منه تعالى شراً اصلاً ، كيف ؟ وبما ذكره
يدفع شبهة عظيمة من المعجوس القائلين مشرك عظيم من اثبات اثنيينية القديم سموهما
ويزدان ، فاعل الخير هو «امر من مفاعل الشر» وكفى شرفاً ومضالاً لهم في بحث يدفع بهما هي
بند الشبهات كشبهة «المليس» اللعين حين اعترض على الملائكة - الذين هم من الافضل
عالم السموات كما أن الحكماء من افضل طبقات المخلوقات - بأن الله لم يخلقني وقد علم
اني اضل عبادته عن الطريق ، واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع
لسؤاله على وجه الالتزام (٢) للمجادل الذي لا يستعد لادراك النهج البرهاني ، وقيل

(١) واذا كان فعله من علم سابق ورخا بالفعل وليس فوقه من يحمله على ما فعل ، ولا في
عرضه من يمارسه فبراحمه ، فهو مختار في فعله . واما كون الفعل ضرورياً كما يقتضيه قولهم
والشيء ما لم يجب لم يوجد فاسا هي ضرورة متفرعة من الوجود الخاص من عنده على مملولاته
الممكنة ، ومن المحال ان تتقلب فتجمل الفعل واجبا عليه (تعالى) فيصير هو (تعالى) بموجبا
(بالفتح) وهو موجب (بالكسر) - طعد

(٢) ظاهره انه جواب الراي اسكاتي ، و الظاهر انه حجة برهانية . و يمكن

تقريبه بوجهين :

احدهما سؤال الفاعل عن فعله اذا ترتب عليه شيء من جهات الشر اساً يكون من جهة

ولا يستل عما يفعل، وهو احد الطرق الثلاثة المذكورة في كتاب الله . احدها الحكمة
الرهائية للكاملين المقربين .

والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليقين . والثالث المعادلة
لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكدين يوم الدين .

ومنها انه اذا جازعنا الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواحد تعالى جوهر شريف .

— مصلحة ملزمة يتبادر بها ما يترتب على الفعل من الشر فينتفع به الاعتراض ، والمصالح التي
تطبق عليها افعالنا قواعد عقلية وخوابط كلية منتزعة من الوجود الخارجي مأخوذة من نظام
الكون ، فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التي يتبناها فعله ، والمقصود من المصلحة
طلب للحصول على النظام الاتم الجاري في الكون . فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة
تابعة للوجود الخارجي والنظام الجاري . هذا في افعالنا . واما هو (تعالى) فعلمه نفس الوجود
الخارجي و النظام الاتم الجاري المنتزعة منه المصلحة التامة له الحكمة تامة اللازمة
لملزومه ، فلامعنى لسؤاله (تعالى) عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنها
الانزاعها ، وليس وراءه (تعالى) شيء يحكم عليه في نفسه وفعله .

ولثانيهما ان مؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما اذا اقترن ما لا يملكه من الفعل ،
وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما اذا كان هناك ما لا يملكه من الاصل وتردد فعله بين ما يملكه
وما لا يملكه ، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شيء من كل وجه . فلامعنى
لسؤاله عن شيء من افعاله ، ولا يستلزم ذلك بطلان الحسن والقيح و ارتداع تأثير المصلحة و
تجويز الازادة الجرافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولا يملكه الا
بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فاذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات — كالوجود
الذي هو فعله (تعالى) — كان ملوكا لفعله بالذات ، فكان حسنا بالذات وازادتهما هو حسن
ذو مصلحة ليست بازادة جزافية وهو ظاهر . نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في
فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلي بجاهد العلم اجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحة واما
السؤال عن اصل المصلحة فلا كما فرقت — طمعه

(١) وهنا كما يقال على اصحاب القول بالمثل : انه يلزم عليهم انها وجدت لاجل

ما تحتها من اصلها اي لان تكون مستويات لتنع هذه الامتياز . وهنا وذلك كلاهما بشأ من
سوء النعم للكلامهم — من قده

لاجل امر خيس حيث فعل عالم العقل اولاً ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهولوى التى هى اخس الاشياء حسب ماهو مذهبهم في الترتيب - فليخبر عندهم ان يصد عن الخير ماهو شر بالذات ، والجواب ان هذا غلط ثأ امان الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضرورى واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كتنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخر بالذات من الشيء دى الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهولوى المشتركة اشرف من السماويات والساويات اشرف من العقول الفعالة ، والغاية - بمعنى الذى لاحله العمل - ليست الغاية التى هى نهاية الفعل ، فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور القائمة الى الهولوى المشتركة او نحوها ، ويصح ان يقال الافعال اشبه ، ولا يصح بوجه آخر - فان الجود الالهى لا غاية له ومنى قال الحكماء انه تعالى ادع الاشياء على الترتيب من العقل منتبهة الى الهولوى شبه ما وقع في الكلام الالهى يدبر الامر من السماء الى الارض ، فليس المراد ان الهولوى وما يجرى مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منقطعاً من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول ، كما قال تعالى « ثم اليه يرجعون » وقوله : « كما بدءنا اول خلق لعبده وعداً علينا انا كنا فاعلين » .

واكثر من بطول حديث الخير والشر وتشكل الامر من بطن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها لما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لندى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الالهية و ضوابط ضرورية ازلا وادأ ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المعن الشديدة ، وتسلط الاعادى والظلمة واهل الحور عليهم ، وما كان احوال اعداء الله من الفراغة والحقارة - على ما وقع من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسيهم و

لهيهم ومطباتهم وعداوتهم، لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يجعلونه مانعاً عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم وحاربههم - سيما اذا اعدوا أنفسهم من احباء الله والمصالحين من عباده -

فيقال : لم ما جمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الافة وحصول المنفعة، بل يقال لم لم يرفع الكفر والعور من العالم حتى يملأ الارض ازلاواهداً قسماً وعدلاً ، بل يجعل الارض غير الارض كما في الآخرة ونقية فورانية صافية من ادناس الكفر والعور ، فان قالوا التقدير الازلي منعه عن ذلك، فيقال : كون التقدير الازلي معواحب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واحتار احدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم ونرجح الحير العام كان اولي ادلا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقائه ، وان كان ذلك التقدير واجباً بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم ، فان قالوا : انه فعل ما شاء ولا يستل عن دلم ، فيقال عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يحرق اللسان ، اولان النظر ههنا حرام ، اولان المحجة لا تنتهي اليه ، والاقسام كلها باطلة ، وان كان الامر كما رعتم به انه لا يستل في المعقولات النظرية فكل ما يراد المحجة عليه حتى كون العالم مفتقراً في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري نفاً واثباتاً وغيرها - فللخصم ان يقول لا يستل عن دلم ، (١)

ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله (تعالى) لما ثبت انه خير محض، جواد كريم ، غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة في النار ابداً بالبدن، كما قال (تعالى) **داوئك اصحاب النار هم فيها خالدون**، وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب، وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحد منهم طبائع الاشياء مادام كونه على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كما لها الخاص الثانوي دائماً

(١) فليس عدم السؤال لكون فعله سادساً عن ارادة جزافية والابطال الاستلزام العقلي والارتباط المطلق بين الاشياء ، واول ما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى وهي استلزام كون الارادة جزافية لسقوط السؤال عنه - ولم - طمعه

ولا مسموعة عن و سولها الى ما خلق لاجله منعاً مستمرا ، بل لابد وان تعود اليه عند روال القاسر كما قال اشرف المخلق عليه و آله السلام ، والكل ميسر لما خاق له ، اذا قصر كما علمت - لا يكون دائماً ولا اكثر ، فكل طبيعة لا تقطل عن كمالها ابداً (فنقول) لا يخلو الكفر او ما يجري محراه لما ان يخرج الانسان عن الفطرة الاولى ويدخله في فطرة اخرى من نوع آخر اولا ، وعلى اى التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب اديباً .

اما على تقدير الخروج فظاهر ، لانه صار نوعاً آخر بسبب تكرار افاعيله الشهوية او الغضبية ، فصارت الملكة النضائية صورة ذاته وجوهر طبيعه ، فيكون تلك الافعال عند ذلك من كمالات ذاته ، كالمهيمة كمالها في قضاء الشهوة ، والسبع كماله في الغلبة والتهمج ، فلم يكن الشيء معذباً بما يلايم نفسه وطبيعته بل مبتهجاً به ، كما يرى من احوال اكثر المخلق .

واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها فانه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولادائية ، فبعد زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والوجود الاعم من غير دافع ولا حجاب ، فادون لوجه المخلود في العذاب (١) .

(١) وللقائلين بالمخلود ان يجيبوا انه باختبار كل من الفتيان اما على الحق الاول - وهو الخروج من الفطرة بحصول نوعية جديدة - فلان هذه الصورة الجديدة - كيفما كانت - هي صورة نفس الملكات الحيثة التي حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة من عالم النفس والطهارة - فادان تصورهما الانسان واخفت آثارهما في المظهر ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامركان ما يصددها من الآثار مولماتها وهي لا محيص لها من اصدارها لمكان الملكة التي صارت صورة لها . فهذه الآثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث انها مولمة مسافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الاخرة . وهذا ظير من اعتماد بشيء من ذات المشرة الهادمة لبيان الحياة ثم انكشف له حضرتها بعد استقرار المادة ، فانه عند التقليل تألم عين ما يلتذ به .

واما على الشق الثاني وهو البقاء على الفطرة الانسانية . فلان تلك العوارض المولدة -

والجواب عنه ما سينكشف (١) لكفى موعده ان شاء الله تعالى عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الآخرة و سنذكر في بعض العصول الآتية كلاماً من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله (تعالى) وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى .

— الممذبة وان كانت فسرية الآن شيئاً منها ليس بدائم ولا اكثرى بل متوادة متبدلة ، والنفس في طريق الاستكمال في شقاوتها يرميها عارض من المذاب بعد عارض بتفاعل هيات الشقاوة بعضها مع بعض الى غير النهاية كما يلوح بالمقوله تعالى : وكلما حبت ذنابهم سميراً و قوله : وكلما فضحت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليهذقوا المذاب و بالجملة : المذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع المذاب دون شخصه وهم لا يمتنون دوام القسر النوى واكثره كما صرح به المصنف وبذلك وجه قسر الارض دائماً على الشكل المضرس مع كون شكله الطبيعي هو الكرة — مطمئنه

(٢) والجواب الذي يجري على لسان القلم الآن أما نعتار اندياق على النظرة الاصليه قول المستشكل : انه وقع الاحتجاب عنها بموارد غير لازمة : قلنا : بل وقع الاحتجاب بملكات لازمة دائمة وصور جوهرية لازمة فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن والخل ونحوها ، وكان كيهمة مربوطة مع ملك بمرط واحد ثم ان المقام من الاسرار التي لا يفهمها اكثر العقول ويسرها ويهلكها . وقد دوى ان رسول الله (س) كان يجتاز في بعض سكك المدينة و معه اصحابه ، فاقصت عليهم امرأه ان يدخلوا بيثها فدخلوا فرأوا ناراً منظرمة و اولاد المرأة يلعبون حولها فقالت : يا نبى الله ! الله ارحم بعباده ام انا يا ولادى ؟ فقال (س) بل الله فانه ارحم الراحمين . فقالت : انراى يا رسول الله ! احب ان اتقى ولدى فى النار فكيف يلتقى الله بيده فيها وهو ارحم بهم ؟ قال الراوى فيكى رسول الله (س) وقال : هكذا اوحى الله (تعالى) الى — منقده .

الفصل (٧)

في ان وقوع ما بعده الجمهور شروراً في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحاً لحال الكائنات

ادلاشبهة لاحد من اهل التحقيق -حسبما يعنى شرحه - في ان نظام العالم على
هذا الوجه اشرف النظمات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور قوقه نظام آخر ،
وهذا ثات محقق عند الكل ، والحكيم والمنكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء
الارلى او القائل بالاختيار التجدى والقصد الرائد فان لمن يقول بالاختيار ان
يقول: لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك و لم يعلم
الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيتنهاى علمه المحيط بالكليات
والجزئيات ، وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض حوده الشامل (١)
لجميع الموجودات ،

وهذا مما ذكره الفرائى ١١ في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل «معنى الدين
العربى» في « الفتوحات المكية » واستحسنه ، وهو كلام برهانى ، فان البارى - جل
شأنه - غير متناهى القوة تام الحود والفيض ، فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج الى
استعداد خاص ولا ايضاً له مناد ممانع فهو بمجرد امكانه العاتى قاضى منه (تعالى) على
وجه الابداع ، و مجموع النظام (٢) له مهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا
مادة (٣) و كل ما لا مادة له نوعه منحصر فى شخصه ، فلا محالة ليس ذاته مرهونة
باستعداد محدود اورمان موقوف ، فلا محالة مددع فلم يمكن اصل من هذا النظم
نوعاً ولا شخصاً .

(١) وفيه ترجيح المرجوح ايضاً - من قده

(٢) فى محل المنع ، سم له نوع من الوحدة وماكل واحد دامانية نوعية واحد قطامد

(٣) ادلا مادة لمجموع المادة و المادى وكذا لا مكان ولا زمان لمجموع العالم من

الامكنة والمكائيات والازمنة والزمانيات - من قده

فإذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام اولاً دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مرتمة على التريب ، وهي متأية لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات ، وهذا لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المتبعة في مواد الكائنات من الحركات الوسعية للسماويات ، ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفاً مبنياً على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحداً ، بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فإذا كان مقتضى الاولى موافقاً لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفاً له .

وايضاً لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحد اذا كان موافقاً لطبيعة واحدة . موافقاً لطابع سائر الاشياء ، نعم يجب ان يراعى حال الافضل فلا فصل فاستيلاء الحرارة مثلاً بواسطة اصانة الشمس على موضع من الارض لتحليلها بالتلطيف والتسخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقاً لطبيعة الارض بهاى ارض ، لكن الرحمة الالهية مقتضية له ، على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون - وان كان مكروهاً لها - بحسب ماهى عليه الان لكن تحت هذا الكره والقسر لطيف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحياة والرحمة الالهية .

وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهى اثبتاً طوعاً او كرها قالتا اتينا طائعين ، فالانسان اليه (سبحانه) كمافى الموت ونحوه وان كان مكروهاً اولاً لتعلق الشئ بنشأته الجزئية لكه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوباً والمكروه مرغوباً فيه ، فانذا الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية للارمة للنظام، ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موحدة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر .

على ان التعمق في اسرار الكائنات يعطى الحكم بان كله خير ونظام ، وهذا الموت الذى يتوحد به الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الانحريل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية ، وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية ،

وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه - كما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه مطلق الصورة النطفية - فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية صورة حروية مثالية او عقلية يلزمه اخلاص هذه الصورة وانقراض الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريبة التي هي عند المحققين جوهر سماوي يملك من ملائكة الله التازعة للارواح المافلة اياها من شأه الى نشأه ليستثانها بالذات نفس الاداة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع الموت والالم يكن افاضها (سبحانه) ولم يسلمها على البدن ولا يرضى (سبحانه) بموت احد سيم الانسان الا لاجل حياة اخرى مستأنفة في عالم المعاد. وستعلم ان نفوس الحيوان بل الذبابة ايضاً منتقلة الى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة (١) بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين الى مزاج حار يناسب الحمة واللطافة لان يبدل مركب المعس و يسوى له مركباً دلو لا برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد ، فبميل تارة الى جانب واخرى الى جانب آخر فهذا التبدل في المراكب يهيئ النفس للحروح والهجرة الى الله من هذه الدار ، فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنهاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره.

فان جميع اقسام الموت والساد واماخ الصور - ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالفساد والاتفاق سببه ما ذكرناه فان لا شر ولا خير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع ازل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للسان وبذلك يتم لد الشرف والفصل وله الاسعاد والتهبوء للركوب والسفر الى المعال الانور ونترجع الى نمط آخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محادة ما في بعض كتب السابقين .

الفصل (٨)

في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية

اعلم ان الخير والشر يقالان على اربعة اوجه: فمنها ما ينسب الى السماويات من
سعود الكواكب ونحوها (١) .

ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الامزجة
الحيوانية من الالام والافواج ومنها ما ينسب الى ما في طباع الاحياء العنصرية من الناف
والنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتها من التذرع والتغالب
ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي و
ما يلحقها من السعادة والشقاوة الاجلئين والعاجئين جميعاً .

فمقول الخيرات التي تنسب الى سعد الملك فهي منافية من الحق الاول وارادة
منه بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نفس الملك فهي عارضة لا ما قصد الاول مثال
ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها مدة وتضيئها عنها تارة
اخرى ، كيما يبرد تلك البقاع مدة مالتش الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول
وواجب حكمتها لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله (تعالى) قل ارايتم
ان جعل الله عليكم النهار سرمداً (٢) (الاية) .

(١) اي : نحوس آتايها التي في عالم العناصر بالنسبة الى اشخاصها ، لان السموات
تحتلها كمثرى بها في السعادة ، اذ لا تضاد فيها ولا تنازع فلا شرية فيها اصلاً - من قده .

(٢) النهار في التأويل هو الحق وهو وجود السموات والارض ، فلو كان بدون ليل
المدهيات لاحتسبعت وجهه كلما انتهى اليه جسمه ، ولينهر شاع غوده ايسار الناظرين
وبما نرهم ، بل لم يكن ناظر ، كما لو جعل ليل الى العلييات سرمداً بالانودة الوجودي اوليا الى
المواد الجسمانية بلا اواره الاسهبديّة الفلكية والاصمية الاسية بل الحيوانية اللواتي بها حياء
تلك المواد ليقبت الكل في الليل المدلهم من الهم والليل البهيم من غسق الموت والحلم
وركبت الظلمة على الظلمة والبهمة على البهمة وامسحت الوحشة في الوحشة والدمعة في الدمعة

واما الذي يمرض لبعض الحيوانات او لبعض النبات من الحر المفرط او البرد المفرط لمهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول .

واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية - من تكون الحيوان و النبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشوء المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها - فهي كلها برضاء الله و ارادة من البارئ القيوم وعناية منه . واما الشروا التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتسبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائماً في هذا العالم تلطعت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدع نوعيتها ورب طمسها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائماً . واما كل ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمّة وخيرات كثيرة بلا نهاية .

ولا يمكن خروجها من القوة والحفاظ الى العمل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى العسمية لاتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته القياض على عينه الثابتة وافراده الاشياء بمدىه على سبيل التدرّج وممر الاوقات والدهور دائماً فكيف فضائل جميع الانوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المنقّنة ؟ مثلاً لو خلق الله تعالى بنى آدم كلهم - من مضي منهم ومن هو موجود الآن ويحيى - من بعدا لى يوم القيمة - في وقت واحد لم تكن تسعهم الارض يرحبها ، فكيف حيوانهم ونبات عذائهم وامنعهم

— فهو ليج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويجمّلنا في كنف رحمتي وحييتنا يا مروهو سنا بنوره، فروح منه عارية لدينا، ونور مودعة عندنا، ولا يدوم ان يراد الودائع واذا رأيت عموم الفقر والفاقة في مجموع اجراء الانسان الكبير من الصد الى الساقة لتديت وقوع الطامة الكبرى . وان الحياة كلا والنور طرايل الوجود بشرائره هائلة الى مقع الله داجمة اليه لمن الملك اليوم الواحد النهار - من قده .

وما يحتاجون اليه في ايام حياتهم ؟ فمن اجل هذا خلقهم الله قرناً بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة.

فقد نبين ما ذكرنا ان النفس من جهة الهيولى وقابليتها لامن المانع ، فان القصور في العمل كما يكون من الفاعل لنصف قوته وقلته معرفته فقد يكون ايضاً من عدم الادوات وقصور الالات الى لا يد وجودها للمانع في احكام صنعها وانفاق فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلهما ، وقد يكون من قبل البيرزى مثل عسرقبول الحديد للقتل وتصويره حبلاً طويلاً كما يفعل الجبال من القنب والصوف وغيرها فليس العجز من العدد بل لقصور الحديد وعسرقوله القتل ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ، ومثل الجار لا يمكن ان يعمل سلعاً يبلغ السماء لعدم الخشب للعجز فيه ، ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل المجرى الطفل لافى الحكيم ، وكذا عدم اعتداه بعض اشقياء الامم بدعوة سيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله (تعالى)
 « انك لانتهدى من احببت » ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا المعجزهم عن الهداية و الانذار بل لعسرقبول النفس الحبيثة ما يضربها الى الله وملكوته الا على :
 فعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى وعسرقبولها للصور لا العجز في المانع الحكيم والمدير العليم .

والسبب الاخر في ذلك ان هذا الكائنات لما كانت يستدئ كونها من انفس الوجود واضعف القوة مترقياً شيئاً فشيئاً الى اتم الحالات واكمل النهايات باسباب معينة لها على النمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بماية من البارئ (جل شأنه) سميت تلك الاسباب خيرات ، وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شراً وهي عارضة لا بالقصد الاول ، فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وعاقته شراً لكنه بالقياس الى شيء آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتكماله حيراً ، ولاجل هذا خلق الاول وبالذات للاحل ناك ، فيكون حيرته بالذات وشريته بالعرض .

ولما تحققت ما ذكرنا من ان عدم القعل قديكون لعجز الهولي او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها - علمت هادظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية المعجز من الهولي ولا يتصورون نفيسيون المعجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم ، وذلك لانهم ربما يشوهون ذلك على الله (تعالى) فيقولون انه لا يقدر على كثير من الاشياء ويصرحها مثل قولهم : انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ، ولا يتقطنون - مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه ان المعجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله (تعالى) حتى يتصور اخرجها اليها ، و ليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون : انه لا يقدر ان يدخل السماوات في جوف ابرة ، ولا يدرون ان المعجز من الابرة (١) وخرمها . ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النفيضين ، ولا يدرون ان المعجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله (تعالى) : « والله على كل شيء قدير » قالوا : هذه الآية مخصصة ، خلاف ما قال الله (تعالى) لا نذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ، ولم يعلموا ان هذه الممتلكات التي يتصورونها ليست باشيء خارجة عن اوهاهم ونصورتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويحصله عنواها للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بنية بل على سبيل الفرض والتقدير ، كما في القضاة بالحقيقية غير البينة على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب .

واما الحيرات التي توجد في ارض الحيوانات العنصرية من المحبة واللذو والالفة والاكل والشرب والرفاع - فلا شك انها مستودعة في عيبتها مخروسة في فطرتها بعناية الله (تعالى) ورصاء بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها - من الشناق والوحشة والمبغضة والجوع والالهم والعطش والمرض والامراض والوجاع (٢) والموت واشباهاها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله (تعالى) بالمرض وبالقصد الثاني ،

(١) هذا موافق للحديث حيث ورد عن المصوم (ع) « ان هذا لا يكون ولكن الله (تعالى)

لا يرضى بالمعزة - منقده .

(٢) وهذه الوجاع نوع علم احاسي لمسى لولم يجهل الحيوان عليه لكان خصا صليما

بل لم يكن قوة لامة ولا مراح حيواني - منقده .

فانه لما جعل البارى - بمقتضى مصلحة وحكمته فى جبلته الحيوانات - للوجوع والعطش واللذة من الملايم والأذى من المنافر صارت هى اسباباً لاتنهاها ودواعى عطا ابدانها وهلاك هيكليها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستمتاع .

اما قصد البارى الحكيم فى ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصالحها ، فانه (تعالى) جعل لها الوجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليحلف على ابدانها من الكيوس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة ، ادا كانت اجسامها دائما فى العوبان والسيلان . وأما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات المختلطة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طاعها . واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والوجاع عند الآفات العارضة لاحسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الآفات لها الى اجل معلوم . واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلكلما يضيع شيء مما خلق بغير رفع .

واعلم يا حبيبى ! انه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله (تعالى) ذلك فى طاعها وهيباتها الآلات والادوات التى يتمكن بها على ذلك كالاياب والمخالب والاطافير المحداد التى بها يقدر على القبض والبسط و الحرق والنهش والاكل والشهوة واللذو الوجوع وما شاكل ذلك ، مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والوجاع والرع عند الذبح والقتل ، فلما تفكروا فى ذلك ولم تسع لهم العلة ولا العايتة والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتعدت بهم المذاهب حتى قال بعضهم : ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للسيد ، فلهذا قالوا : ان للمالم قاعلين : خير او شريراً .

ومنهم من نسب ذلك الى التجوهر ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلع منها من الذنوب والمعاصى فى الادوار السابقة وهؤلاء هم التماسخية . ومنهم من قل بالعرض . ومنهم من قال ان هذا اصلح . ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قل . لا ادرى ما العلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، غير انه قال ان البارى (تعالى) لا يعمل الا بالحكمة وكل هذه الأقاويل قالوها فى طلبهم العلة ووجه الحكمة .

واما لم يفعلوا عليها لان نظرهم كان جزئياً ، وبحسبهم عن علل الاشياء مخصوصاً ، ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية ، الاظهار الجزئية لان افعال الباري (تعالى) اما العرض منها هو النفع الكلي والصالح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكروه مخصوصة احياناً . والمثال احكامه في الشريعة الحقة وحدوده فيها ، وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال : « ولكم في القصاص حيوۃ يا اولي الالباب » وان كان موتاً وألماً لمن يقتل منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصالح كلي وان كان ألماً للسارق وضرراً له .

وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر ، وكذلك ايضاً قد ينال لا تباع الالبياء والائمة عليهم السلام شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للدين بجيئون من بعدهم الى يوم القيامة ولا يحصى عندهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والعيارات سهل في جنب ذلك ما نال النبي واثمنوا واولاده المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لا تقوا من الحروب والامداوات ونصب الاسفار ، ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام الشهار واداء الفرائض وما فيها من المجهود على النفوس والتمسك على الابدان نزق قليل في حسب ما اعد الله لهم من نعيم الجنات والحدور الهين ورسوان الله الاكبر ، ولما كان الامر يؤل الى الصالح الكلي كانت تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً .

فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة - في اكل بعض الحيوانات بشراً : ان فسد الباري (جل ثناؤه) وغرضه في اكل الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي يلحق نفوسها عند الاقات العارضة ليس عقوبة لها وعدائاً كما انظر اهل التباسح ، بل حجة لنفوسها (١) على حفظ اجسادها وصيانة لبياكلها عن الاقات العارضة

(١) واما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته في الجزئي الذي يفسد جسده ببدنه من الاوجاع مع عدم بلوغه الكمال فلا يبيأ به العناية لان المرض النفع الكلي كما علمت - من قده .

لها ، اذ كانت الاحساد لا تقدر على جرم منفعة و دفع مضرة ، فلولم يكن ذلك لتهاوت
النموس بالاحساد و خدائنها و اسلمتها الى المهلك قبل فناء اعمارها و تقارب آجالها
ولهلك كذا دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والاوراجاع الحيوان
دون النبات ، وحمل فيها حيلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرر
لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم ، فاداء اجاء اجلها فلا يسعها الهرب والقتال
ولا التحرز بل لابد من التسليم والانقياد وان كان يالها بعض الآلام والاوراجاع .

واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فيقول ، الآن : ان الباري (تعالى) لما خلق احناساً
من الحيوانات الارضية وعلم بأنه لا يدوم بقاءها ابدالاً لندب جمل لكل منها عمراً طبعياً
اكثر ما يمكن ، ثم يجيش الموت الطبيعي ان شاؤا و ابي ، وقد علم الله (تعالى) بأنه يموت كل
يوم منهم في البر والبحر والسهل والجبل عدداً لا يحصى الا هو سبحانه ، فجعل بواجب حكمته (١)
جثث حيوانها غذاء لحياتها ومادة لبغائها لتلايض شيء مما خلق فلا نفع وفائدة ،
وكان هذا منفعة للاحياء وام يكن فيه ضرر على الموتى .

(١) انقلبت : لم يعلم من هذه الحكمة ولما يأتي وجه اكل جثث احيائها قلت : بل
علم باضماع ما ذكر اولاً ان النظر في طلب المنة لا يدان يكون كلياً ، وان الدرس النفع
الكلي والصالح العام فلا ميلاء بالبحث بالمرض على اكل جثث الاحياء المتعاجة بالموتى في
جثث البحث على حفظ الاجساد و كلالتها ، والبحث على اكل الجيف المقصودين في السبابة
بالذات مع انها اعطيت الحزم والقراءة وآلات الحرب والهرب كمنافيل ،

بشهر شرده كردي حمله تطيم بأهوى خنى دادى دويدن

فاظفروا يا اولي الاسرار : انما فطره المانع الحكيم (تعالى شأنه) في هذا العالم موطن
الديدان و دار التملب والتفارع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفي حقه
و فرسه الحقيقي في طريق الوصول الى فناء مهبوده - هو التام الكمال والجيد النسل حتى يهر
العقول حسن صنعه ، ويدهش الالهاب جودة تنظيره - منقده

حكمة اخرى

لولا يمكن الاحياء تأكل حثّ المونى لقيت تلك الجثث و اجتمع منها على ممر الايام و الدهور حتى كان يمتلى بها وجه الارض و قعر البحار و يصد الهواء من ريعها ، فيصير تلك مساً للوباء و هلاكاً للاحياء ، فاي حكمة اكثر من هذه ، اد جعل الباري (سبحانه) في اكل الحيوانات بعضها بعضاً جرمفعة الاحياء و دفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الآلام والاضحاج عند الذبح والقتل والقض و ليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها اودفع المضرة بها :

واعلم ان الباري الحكيم (جل ثلثه) لما ابدع الوجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي ، والاخر خلقي ، ورتب الجميع ، وطمعها كان بترتيبها للكميات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسماً لبقائه و متممأله ومبلغاً الى اقصى غياته واكمل بها يانه ، وجعل حكم الجزئيات العلقية بالعكس منها (١) و ذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها ، وجعل الناقص منها علة للتمام وسبباً لبقاء التكمّل ، والادون خادماً للاشرف ومعيناً له ومسخراً له .

وبين ذلك ان البات الجبرئلي لما كان ادون رتبة من الحيوان الحرثي واخص حالة منه جعل جسم السات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة (٢) للنفس الحيوانية ومسخرة لها ، وهكذا ايضاً لما كانت رتبة نفوس

(١) العكسية في مطلقة العلية ، لاها في عالم الامر فاعلية وفي عالم المخلوق قابلية وايضا

قوامية - من قده .

(٢) فان النفس النباتية لا تترال بقواها تنمي مادة نفسها وتغذيها وتسمتها وتصلح مزاجها

و كيميائتها من طعمها ورائحتها و غير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية . وكذا النفس

الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية . فان الحيوانية لا تترال بقواها تصلح مادة نفسها بل

بقواها الحساسة والحركة تنفذ وتنجس العلامات وتحرز عن المنافرات بهتقى مادتها

كيما تدخل فتية يدك وحريرم جنايك والى هذا اشار المصنف :

طاعت روحانيان اذ يهرتت خلاد ودوزخ عكس لطف وقهر تسته من قده

الحيوانات اتقص وأدون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للسلطة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خاتمة واكمل صورة حصلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للثامة الكاملة منها ، وحملت احادها مادة وغذاء الاجساد التابعة منها وسيماً لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهايتها ، اذ كان هيولى الاشخاص دائماً في السيلان والفويلان .

فقد تبين بما ذكرنا الملة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، واما الحكمة الغائية فيه فهي ان البارئ الحكيم (جل ثناؤه) لما خلق الاشياء الكونية امدلج صفة اولدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئاً بلا نفع ولا فائدة ، فلزم جعل جنث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك العيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل ذلك واما الاكلام والوجاع التي تعرض عند الدبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم (عز شأنه) لم يجعل ذلك تعذيباً وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما نظمه التناسخية ، بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهويلها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم .

فان قلت ما الملة في محبة الحيوانات الحيوة وكرهيتها للممات .

قلنا لعل شئ احديها ان الحيوة تشبه البقاء ، والممات الفناء ، والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات ، اذ كان البقاء قريب الوجود والفناء قريب المدم ، والوجود والمدم متقابلان ، والبارئ (عز شأنه) لما كان علة الموجودات - وهو باق ابداً - صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه ، لانه صفة لعنيتها والمعلول يحب علة وصعاتها و يشناق اليها ويتشبه بها ، فمن اجل هذا قال الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيده ان شاء الله .

(١) اي : في الواقع واماني خطر المعتاق ويوجب استشهاده . ومنه المربة والكمال اولدانة والوبال فان لم يستعمر بالالمطلوب ما هو ، ونمت من هو ولا اقل مطهر اي ظاهر هو كل له الضر ان حيث حصر النوب المطلق والبقاء المحض واسافة الى القابل وهو غافل —

وثالثتهما ما يلحقها من الآلام والوجاع والفزع والحرج عند مفارقة نفوسها الابدان .
 وثالثتها ان نفوسها لا تقدر بأن لها وجوداً خلواً من الاحسام ولك ان تقول
 لم لا تلهم نفوسها بأن لها وجوداً خلواً من الاجساد ، فنقول في الجواب لان هذا المعنى
 لا يصح لها معرفتها ، لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت
 اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ، ولا معطل في
 الوجود ، اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان
 مبدء الجميع لهمخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء مل كل يوم هو في شأن ، ولو
 امست طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وساقطت الكواكب
 وانطمست الاكوان وانصدمت النفوس والابدان .

واعلم ان النفوس الثامنة الكاملة اذا فارقت الاجساد (١) اما ان تكون
 مستترقة في شهود جمال الازل ، مستقيمة باصواء كرماء الاول منخرطة في سلك ملائكة
 الله المهيمنين منجيرة في عظمة جلال اول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأنييد النفوس
 الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص ، وتبلغ الى حال الكمال ، ويرتقى
 هذه المؤيدة ايضاً الى حالة هي اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقة

— من المعنى معقول بالصورة غير متدلية بحقيقة المعنى ، وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور
 الحقيقة واضمحلال المجازات — كما قال (تعالى) : «وقل جاء الحق وزهق الباطل» وقال:
 «اذاجاء لم يجد شيئا ووجد الله عنده» وقال: «وعنت الوجوه للنهي القيوم» يعني سفر الكف
 ويقول : يا حسرتا ، على ما فرطت في جنب الله — من قوله

(١) اي . بالموت الاختياري لا الطبيعي ، ولو ابقى الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة
 الطبيعية ايضاً وكان المراد من قوله . «ويرتقى هذه المؤيدة» مثل التصفية للمحبوب من القشور
 في البصرة وعن الطعن والنجس بالمخل ونحوه ، فان هذه تكون ممكنة لاجل حدة البصر و
 البصيرة ، واحدهنهما عند كشف اللطاء تقليل التوجه الى القفا ، واما الترقى الذي يكون مثل
 الزراعة فلا ، فان الدنيا هي المزرعة لا غير فان زرع البر لا يحصد الا البر وان زرع الشجر
 لا يحصد الا الشجر . من قوله .

المقرين «وان الى ربك الصنتهى» والسائل لذالك حتى هذه الدنيا الاب الشفيق والاستد الرقيق فى تعليم التلامذة والاولاد واحراهم اياهم من طلمات الجهالات الى صحة العلوم والمعارف ، ليمرن التلامذة والاولاد ويكمل الآماء والاستادون باخراج ما فى قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالارادى (حلت عظمته وكريامه) ونشأ به فى حكمته ، ادهو العلة والسبب فى اخراج الموجودات من القوة الى العمل ومن العماء الى الظهور ، فكل نفس علومها اكثر وسمائها احكم واعمالها اجود واقفا ضئها على غيرها اكثر فستنهل الى الله اقرب وتشبهها به اشد ، وهذه هى رتبة الملائكة الدين «لا يعصون ابلا ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون» فيبتغون الى ربهم الوسيلة اياهم اقرب ؛ ولهذا المعنى قال الحكماء فى حد الفلسفة البها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية، ومفاده أن من يكون علومه حقيقيه وسمائمه معكمه واعماله صالحة واحلافه جميلة وآراؤه صحيحة وفيه على غيره متعلا يكون قريبا الى الله وتشبهه به اكثر لان الله (سبحانه) كذلك .

واما الحيرات والشروا المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الماموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والركنة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعبادة المريض وتشجيع العازات وزيارة القصور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات اوعده من الشروا والمعاصى كالزنا والسرقة والتبعية والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والظلمين واشباهاها من المعاصى- امور وجودية (١) والوجود لا يبعث عن حيرة ما ، فكل

(١) فيه تأمل بل حبيبة المسبة فى الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية

من المعاصى يماثلها من نوع فعلها طاعة لا يعرف بينهما الاما فى احدهما من موافقة الامر الشرعى او العكس وهى الاحر من مخالفته وتركه كالزنا والفكاح واكل مال الغير ظلما او برضى منه والقتل ظلما او قصاصا ، فتنوان المخالفة وترك هوجه المعصية فى العمل وهو معنى عدمى غير موجود ، ولذلك وقت فى الكلام الالهى نسبة عامة الاشياء الى الخلق والحسن ونسبة المعصية الى سوء وتسميتها ميتة قال تعالى : «الله خالق كل شىء» وقال : «الذى احسن كل

مها كمال وحير للاسان، لاسا هو اساس اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعيها وسببها الى الجوهر العطقى الذى يكون كما لها فى كسر قوتها الشهوية و العصية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها فى انقهارها عن البدن و افعالها عن القوى الجرمية ، فان افعال النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة الله وعدم مساستها الى ملكوته الاعلى ، فلو قطع النظر عما يودى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى المعز الاشرى من الاسان لا قلب الذم مدحا والتفصيح حمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والرائى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هي قوة حلية سارية فى وجود النفس، ولا شك انها طيل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمنين، كما ان الغضب فى الاسان ظل قاهرة القواهر العلوية، فيكون لامحالة محمود فى ذاته لا ترى ان الغنة كيف نعت فى نفسها وكذا الرأى باعتبار انه اسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هي الحب وباعتبار نعيمها فى الصورة الذكورية والانوية وكوب سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بداته، وكذا الزنا [باعتبار] ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا فى نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا فى الجميع ، ولم يبق نوحه الذم والتفصيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة اما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث والترية للأولاد ، واحتلال النظام لاجل التنازع وفروع الهرج والمرج والفتنة ، وكلها امور عديمة راجعة الى اعتبار التعين العنقى والنقائص الامكانية واوضاع الممكنات باعتبار امكانها وعديميتها وقصورها فى الموجودة، والا فالوجود والوجود واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والقاق والبهجة والعش والذلة

— شىء خلقه — وقال . وبش الاسم التوقى ، ولعل المصنف اراد بكونها موجودة موجودة
الافعال المعنوية يساوين المحاسن، ويتهمة بعنقى ذيل كلامه من ارجاعه الذم والتفصيح فى النبوة
والزنا الى منه لفة الامر وترك الطاعة — ط مد .

كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو منزه حقيقة بل اعتباراً فقط . ولناخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الاثني والبحث الاقدم

الفصل (٩)

في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق

على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال

فنقول قد تحقق وانصح ان واجب الوجود اله العالم (جل ذكره) برى من انحاء النفس ، و وجوده الذي هو ذاته و حقيقته اصل انحاء الوجود وانما بل هو حقيقة الوجود وماهيته وماسواه لمة وشرح او ظل له ولذلك فلما انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود اد كله الوجود ، ولاجل ذلك لاسبب له ولا اقدم من وجوده وحوود ، فلا فاعل له ولا مادته لاصورة ولا موضوع ولا غاية ، بل هو غاية الغايات ومبدء المبادئ وصورة الصور وحقيقة الحقائق ومذوات الذوات ومحور الجواهر ومشيء الاشياء ، وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فاما يصدر عن حاق ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرس يحمله على الفعل ، ولا يفيد وحوود ما يوجد عنه كمالاته لم يكن او كرامة او بهجة ولفتة او نفعا او طمناً للمعمدة او تحلصاً من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الطيبة او الحقيقتة ، لانه برى من كل نقصة غشى عن العالمين ، ولذلك وجوده الذي به تحوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته ، فالذات هناك في كونه ذاتاً وفي كونه مبدء شيء واحد حقيقة واعتباراً ، لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم شيئين باحدهما بتجوهر بالآخر يفعل ، كالكاتب منا يتجوهر بأه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة ، وكالشمس في كونها مصيئة للارض والنار في كونها محرقة لحطب فاعليتهما غير ما يتحقق به ما هيتهما ، فتفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل يقبل تأثيرهما ، لا كالبارى (جل اسمه) يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل ، لانه الذي يخلق القابل والمقول والمادة والصورة جميعاً وانما كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل

منه ، الا الحاصل القیوم له .

واذا قد علمت ان ذاته (تعالى) علم بما سواه على احسن الوجوه . لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته (تعالى) فلالاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهیة لها وجود الهی قدوسی ، وكل وجود الهی بالضرورة يكون في غاية الحسن والهاء ، فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون أبهى واشرف ما يمكن في عالم الكون ، واذا رنست الاشياء كلن ترتيبها اجود الترتيب و اشرف النظام ، فيستدی من اشرف وجودا كالمقول المعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس العلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فيقطع سلسلة الابداع في الترول عنده ، ولا يتخطى الى ما دونه ، لعدم امكن ذلك ، فهو نهاية تدبير الامر المشار اليه بقوله (تعالى) «يدبر الامر من السماء الى الارض» ثم نفيس عنه بالاعتراج بين المواد الحسية و وقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تذبذبات مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و اعداد الحركات ، فلا يزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الافضل الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية ، كما قال (سبحانه) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» فمعه يقف ترتيب الحير والوجود ، وه يتصل دائرة الوجود ، فهذا احسن وجوه الصنع والابعاد ، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ما اراد به الصانع من الخير المترتب عليه ، ولاخير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هي ذات الباري جل ذكره قالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق و آخره الحق وصورته صورة الحق ، بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة و آخرها النقطة بل كلها النقطة (١) السبالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها ، فسبحان

(١) و الى هذا اشار من قال : النقطة تحركت طولاً فصارت خطاً ، والخط تحرك

عرضاً فصار سطحاً ، والسطح تحرك عمقاً فصار جسماً ، فهذا تمثيل لما ذكره فالنقطة السبالة

رأسية للكل ، كما ان الان السبالة باسم للزمان ، والحركة التوسعية رأسية للتغطية لكل

من الثلاثة بمرلة الروح لمرسوماتها وهن من باباها آيات الحقيقة كما قيل : سهـ

ذاته الاعظم مما ينزب له الامثال ، ولا يبلغ الى وصفه المقال .

الفصل (١٠)

في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجموعات افضل ما يمكن

واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي

وفيه منهجان: لمي وانثي اما المنهج اللمي ففيه ثلاثة مباحث .

المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدء على افضل انحاء الوجود

وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يسد من فاعله

اما الاول فلو جوب انصار نوع كل منها في شخصه ، لان تكثر الاشخاص (١)

لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكننة

من الموارد غير اللازمة للنوع ، فان اختصاص بعض الافراد بعرض للمهية مشخص

له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية اولا من لوازمها فالجميع

متساوي الاستحقاق له ، ففوق اختصاصه بالبحث دون آخر ترجيح من غير مرجح ،

وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة قابلة للتأثيرات

الخارجية بحسب اختلاف استمدادها وانما لانتها ، وذلك لم يتصور في عالم الابداع ،

فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه .

تعل على انه واحد

في كل شيء له آية

ولما اوجم التعقيب اوردت الكلام بالتمويه بقوله وفسبحان ذاته تأسيسا في ذلك الجمع

بقوله وسبحانه ليس كمثله شيء وهو المصحح البعير.. منقده

(١) هذا هو البرهان المعروف الذي اقاموه على ان المجرّد نوعه منحصر في فرد، و

انما يفيد في القول المجرّد من جملة ما وقع في مراتب البدء ، واما الباقي كالعوض والفلكية

والتركيبية واجرامهما فلا، لمكان تعلقها بالمادة - طمد

واما الثاني فلما دللت عليه قاعدة «امكان الاشرف» (١) التي مرد ذكر البرهان عليها من ان العياص المطلق والوجود الحق لا يقتضي الاخر حيثما يمكن الاشرف ، بل يلزم من فيص وجوده ومقتضى جوده الاشرف فلا اشرف ، فلا حرم ابداع (اجل شأنه) اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة اذ هي اشرف عا في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافصل تلك الدوات المقدسة ، وانورها واصوتها هواقصها واقربها من نور الانوار جلت الآؤه ، ثم سائرهما وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتتها افلاطون عودا لافلاطونيون.

(١) قدما في بحث المثل افلاطونية من السفر الاول مافي المثل ومافي هذه القاعدة من الكلام . والذي ذكره في ترتيب الخلقة من نفوس فلكية وكوكبية واجرامها وما فيها من وجوه الخير والكمال مبنى على ما يسطر آراء القدماء من اهل الهيئة والعلوم الطبيعية وما ينبرع عليهما ولا تصدق الابحاث الحديثة لكذلك تعلم ان هذه المسائل على ما بها من الجرئية مما لا تناله البراهين الكلية الفلسفية ، وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها اصولا موضوعة. واذ ثبتت البوع بطلانها او قوتورها فالوجه احدا لانظار الاخير العدة اصولا موضوعة في الفلسفة وبناء البحث عليها، واسا بيانها على هذه العلوم الباحثة عنها . واما اصل المسمى وهو اشمال تقدم البدء على اتقن الصنع واشرف الترتيب فما لا غبار عليه كيفه وعالم التجرد يحكى بنظامه النظام الربوبي الذي هو افضل نظام واشرفه وهو فوق مادونه كمالا ، و عالم المثل يحكى بنظامه العالم العقلي فيه اكمل الوجود الامكاني واشرف الاقطة وهو فوق عالم المادة الذي ببدء كمالا ، ومافي عالم المادة يسجراتها وشموسها وكواكبها واقاصمها وبمالها من الحركات والاقطة الكون والفساد والفعل والانفعال .

ثم بما فيها من المناسر وتركيباتها ثم القدرات ثم مافي بطوبها من شمس ثابتة وكواكب سيارة والاقطة الجرئية والنظام الكلي الجاري في الكل عن قواعد كلية لا تتخلف وموادين نعمة لا تريغ وعبديات هادية لا تبيد كل ذلك مما يبعث العقول بجمالها ، ويملاء البصائر بصفائه وبهائه ، وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبير ووجوه الخير منها وفيها كنطرة من بحر ذاخر ط مد

و نحن قد احينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب و تقويمه و ذبيحاه
نسمع الشبه و رفع الشكوك بتوفيق العرير الحكيم كما سبق ، و آخر هذه العقول الزواهر
هو رب طلسم الارض ، و به يقع كدباثوية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل
ما وردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة ، و عند انتهاء سلسلة العقول في النزول
يستدئ سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك و هو الفلك المحيط معالم السموات ثم نفس
اشرف الكواكب و بعدها نفس كل كوكب كوكب و فلك فلك الى نفس ادون الافلاك و
هو السماء الدنيا ، و بعد طبقتها طبقة الصور الفلكية و النجومية على اصل ما يمكن
في وجود كل منها و اصل ترتيب يقع بينها ، لان ترتيبها طل ترتيب العقول ، كما
ان صورة كل منها مثال العقل الذي جعلناها على وجه لا يعزبها فتور ولا قصور ولا
اعياء ولا لقوب ، و احرامها اصل الاجرام ، و اشكالها اصل الاشكال ، و حركاتها
افضل الحركات .

**اما الاولى فلساطتها و ساطة كيفيتها الملموسة و مع بساطتها فان فيها جميع
الكيفيات الملموسة على وجه اللطف و الصفى و الذ ، ففى تلك الكيفية الواحدة جميع
الاطوم اللذينة و الروائح الطيبة و الالوان العسة و السمات المبهجة .**

**واما الثانية فلانها كرية الاشكال ، و قد بين في موضعه اصلية الشكل الكرى
على سائر الاشكال .**

**واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ، و محركاتها عشق الهية و ملائكة
عقلية و اخرى نفسية ، فتحرك الاولين تحريك غائى و هو تحريك محرك غير متحرك
كتحريك الممشوق للعاشق و تحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم ، و تحريك الثوائى
تحريك فاعلى من فاعل مباشر للعمل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق ، و تحريك
العكر للمفكر و تحريك العلم للعادى للمتعلم ، و كل من هذه التحريكات تحريك
محرك متحرك .**

**و بالجملة حركاتها اصل الحركات لان حركاتها عمادة الهية و نسك عقلية يرعهم
الشوق الى الله و الوجد ، و الكل من هذه الاشخاص ممشوق عقلى يخصه و محرك خاص**

يحرك على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على أن الكل هتافون الى جهة لرب العالمين رقاصون لاجل مايتناولون من روح وصال أول الاولين ففي كل لحظة يتحدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على دوائهم ، وسبب ذلك الوارد القدسي يقع اهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى بل شوق آخر ولذة اخرى ، وهكذا الى ما شاء الله ، ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة (١) والمسكسة والمسطعة مما يستعده الهيولي للمورد والكمالات التي تفاس عليها من المبدء الفعالي كلدقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها .

المبحث الثاني في بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب المعبود التي في عالم التركيب في غاية الجودتواضل النظام فمقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقاً بحركات الافلاك وادضاعها - ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال - ولما تبين و تحقق مراراً ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الي ذبقر ابيس ، ولاعلى طريقة الارادة الحرافية) (كما توهمه الاشاعرة) ولاعن ارادة ناقصة وقصد زائد كرادتنا المعوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لاشعور لها بذاتها فضلاً عن شعور بما يصدر عنها (كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود في غاية ما يمكن من الخير والفصيلة ، فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والملل امر حرافي او اتفاقي بل كله سروري فطري بالقياس الى حُبّ الكمال سواء كان طبيعياً بحسب داته كحركة الحصر الى اسفل او قسرياً كحركته الى فوق او ارادياً كحركة الحيوان

(١) النذلة من النير على الارض المنمكة الراجعة على خط ومحور نزلت والمنطلة على خط آخر بحيث حصل بينهما نادية ، ومنها الواقعة على المياه التي حول الارض منطلة على الارض ، فالشمس اذا كانت في المشرق مثلاً يتقدبض خطوطها الشامية مستقيمة في الارض وبمنها مسطرة اليها ، و ذلك لان ديمع الارض الفوقاني العالي مكشوف من الماء و ربيع التعناني الشمالي و ربيعها الفوقاني الجنوبي والشمعاني الجنوبي مغورة في الماء - منقده

على وجه الارض ، اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب ، اذ الشيء عالم يجب لم يوجد ، و يرتقى سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعمايته ، فليس في الوجود شيء منافي لطبيعة علمه واساياه المرتقية الى الواحد الحق ، اذ المعلول يناسب علته بل فيض منها ، فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ، ووجود الاصبع الزائد على جملة هذا الانسان طبيعي في جملة العالم ، وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي (١) بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ، ولو تسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعمله - فان تخرج بمقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تخرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القعدة فيه ، وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الحق فتعرف

(١) اي كل متحرك وانقطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعني النظر الى الجهات الفاعلة والقابلية المؤدية اليها ، فهي المطلوبة من هذا المتحرك لاغيرها ، فكل يتوجه الى اسم من اسماء الحق (تعالى) وبمبدء ولا يبعد الاسم الاعظم الاباب الابواب والمراط الاقوم ، والانسان الكامل فهو عبادك ، فتقطع الطريق وعدم الوصول ونحوها بالامانة الى الغاية المتوجه هو اليها ، ولكن يترقبها ويطلبها القول الجزئية الوهمية من قهره وهو ترقب وهمي وطمع فبح ، ثم يتيسر الوصول الى تلك الغاية المظلمة بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والنقطة الى جنبه الاكرم وان هذا القرآن يهدي للناس الى اقوم ، فاتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل من قبابها ثم ما يتقال من ان الممر الطبيعي للانسان ما تدعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فردما والاف معلوم ان الافراد التي ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوي كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها و انقبل انها لم تبلغ الى اعمارها الطبيعية قيس الى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد المصير طويلا ولكن بملاحظة موادها المنصوصة التي لدواتها ، فهو ترتب وهي نفس عليه الحركات الى المرات ، فان ترقب الغاية المظلمة من كل متحرك اما هو باعتبار شأنية نوعه او سنفه واما باعتبار شخصه فهو وهي كما مر فتبصر - منقده

نوره (١) نور ما ينلوه من الملائكة العلامة ، ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة بدن الله ، ثم ما يباشر تحريكها وتحويلها بالتسخير وما يبدعها امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها واتوار طاعاتها وقراناتها من انفعال العنصرية و تركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات . لرأيت جميع الاشياء حسناً شريعاً عندك موافقاً لرضاك ، ولكنك عرفت ما ذكرنا لك بالوحدان كما عرفت الآن بالرهان ، ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرصوان الفائز بروح الجنان .

المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث المجموع على اصل نظام و اكمل تمام ، وعاشخماً ماهية وحقيقة فبقول اولاً : ان مجموع العالم من حيث هو مجدوع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والاضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنة واجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجراء العالم علاقة دائية لانها حاصلة على الترتيب العلوي و العلولى وهى مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخص فالأخص ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى فكل جميعه تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذى دونه فى الشرف ، والشيء ان يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحداً بوحده .

وبالجملة . كون العالم شخصاً واحداً يرهاني عندنا وقد صرح الحكيم «ارسطاطاليس» بان العالم حيوان واحد مطلب «ماهو» و «لم هو» فيه واحد ، فمن علم انه «ماهو» علم انه «لم هو» فاما كان كذلك ولاشبهة ان العلة الفائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء

(١) كمافى الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» سيما المؤمن السافر

بالحق من الحق الى الخلق .

برگشا از نور پاک شه نظر عانه پندارى تو چون كوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة : المقول الكلية ، وبالصالة : النفوس الكلية ، وبمباشر

التحريك : النفوس المنظمة والقوى والطوائع الفلكية - مقده .

بالإنسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الحواب عن السؤال عن مطلب دلم هو ، لهذا الانسان الكبير واذا اتعد مطلباً دلم هو او دما هو ، فيه ويكون الحق (تعالى) مقوماً لما هيتم مقراً لذاته وحقيقته فادى لا يمكن ان ينصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته قيت و تحقق ان العالم بكلبته اصل ما يمكن و اشرف ما يتصور و لمفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم تمامه شخصاً واحداً فلا يجوز ان يتصور نظام آخر يدلسوا كان فوقه في العصابة او مثله ، وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون محالاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير محال له وكل من الاحتمالين باطل فنصور نظام آخر مطلقاً باطل .

اما الاول فلما تبين ان جواهر مختلفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مختلفة لاعراضه متمتع الوجود اما ان المتبول والسوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهوليات لا يمكن غيرها في مرتبتها محالاً لها في نوعها وذلك واضح ، لان كلاهما صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر آخر كمادة او غيرها واما الجسم مما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادئ العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقاً واما باعانة من الصور السابقة (١) بلامدخلية الامور المعارضة لانها قبل

(١) لو اريد المتبول الرمانى فهو ينهى ابداعية الصور النوعية للبساط ، ولا يكون بلامدخلية الامور المعارضة وقصرح بانها قبل الحركات ، فيكون قبل اللازمة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل الى المادة المصورة المجسمة في تحقق المتبول الى الصور النوعية ، و اما اعانة الصور النوعية السابقة دهرأ على الصور النوعية الرمانية ، و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات الفورية التي هي ارباب انواعها ، و اما اعانة الصور العقلية السابقة على العناصر مبقا بالذات كما قال بعضهم : ان العقل الفعال باعتبار اربع جمل من الافلاك ملة للعناصر الاربعة وهذا المعنى الاخير هو الاس الى طريقة المتكلمين - من قده .

الحركات والاستعدادات . واما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط قص عليه المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد واصحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واصواعها فاما لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلومرض عالم آخر يكون لامعالة موافقاً لهذا العالم في الماهية غير محالف له في امر مقوم ذاتي .

واما بطلان الشق الثاني فلوجوه . منها ان كل مادة لمولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع ، وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكرر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته اولاً ثم ذاته فلا يتعدد . ومنها ان الفاعل لو حوده هودات الواجب مدانه بلاجهة اخرى ، ووحدة العلة توجب وحدة المملول ومنها ان تشخصه بذات الباري (١) (جل ذكره) المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل مملول بنفس غلته الموجد في نفسه فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه (تعالى) بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الفاعلية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وهلة بدله هي بعينها علة تمامه ، وكل ما عينه اجل الاشياء فهو اجل الممكنات (٢) .

(١) التباين بينه وبين سائره كتنابير الوحدة و التخصيص بحسب المفهوم و المصوم و الخصوص ، فان الوحدة اهم - من غيره .

(٢) هذا الوجه خاص بنفي فرد آخر اجل ولوعهم بالنسبة بوحدة العلة وتشخصها و علمها رجع الى الوجوه السابقة ، وتوجيهه : ان قوله (قده) ومن ان الملة الفاعلية - الى قوله هو اجل الممكنات، يبان لما وقعت الاشارة واعاده لما سبق ، وبيان الدليل لم يذكره احالة على تنظير المنطق، فيبانه : انما يحدد توحيد الفعل وفرقنا عن توحيد الفاعل والغاية ، فالعالم الاخر المفروض لما كان معللاً بهذه الملة الواحدة الوجوبية فاما ظرت كان هو العالم سيما وقد مر ان مصاهره ولم يهره - من غيره .

بحث و التحصيل و لعلك تقول: اذا كان العالم كله اعمى الانسان الكبير شخصاً واحداً اشرف الممكنات لاجل ان "علة مدته و علة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هنا الحكم جار في المعلوم الاول فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال و ايضاً يار وجود اثنين من نوع واحد (١) فيما فوق الكون وهذا ايضاً يتخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد، لما حققنا سابقاً ان تمام حقيقة الشيء عامها هو ما يكون منزهة عن تلك الاخر وهي صورته التي بها تقوم سائر معانيه (٢) .

وقد علمت ان الشيء صورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق (تعالى) شيء واحد هو الانسان الكبير منحصه، لكن له اعتباران: اعتبار احمال و اعتبار تفصيل، وقد مر ان لا نفوة بين الاجمال والتحصيل الاسعوى الادراك لا بتفاوت في المدرك، فانما

(١) ان قلت: كيف يكون من نوع واحد ؟ والمثل الاول جوهر مفاد في ذاته وفيه من المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل ونفس الكل ومثل الكل . قلت: اشار السائل به بتفريع قوله : فيكون مثله في الحقيقة، على ما تقدم - الى بيان المثلية بناء على قاعدتك من ان «ما هو» «لم هو» فيقول : ان «لم هو» «ما هو» لانه ماية للانسان الكبير هو الحق (تعالى) وهو «ما هو» «لم هو» للمثل الاول ايضاً هو الحق (تعالى) ، وهو «ما هو» له فدا كان «لم هو» فيها واحداً كان «ما هو» فيها واحداً فكانا مثلين - سقده .

(٢) لان كل تام جامع لجميع كمالات مادونه ، فالمثل الاول صورة العالم وجهة وحدته وما به صليته وهو بسيط الحقيقة بعد واجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعاً لكل الوجودات العالمية التي دونه ينحو الكثرة في الوحدة ، والعالم مقام وحدته في الكثرة وقد مر في الامور العامة ان شيئية النوع عامها بالفصل الاخير و باقى المقومات - من الاجد من والفصول - معدات له ، وما كانت شطورا اولاً صارت شروطاً احيراً ، وشيئية الشيء بالصورة ، فالمثل الاول فصل للانسان الكبير وصورة ما به الشيء بالفعل ، وايضاً شيئية الشيء تمامه والناقص مختلف تحت التام كما ان المثل مختلف تحت سطوح نور الانوار بهر برهانه - سقده .

نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت ما يصدر عن الواحد الحق صدوراً واحداً وحملها سيطاءً واداً نظرت الى معانيه المتصلة واحداً واحداً نحكم ما بالصادر منه اولاً هو اشرف احواله وانتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل اشياء كما مر ذكره، ثم باقى الاحراء واحداً فواحداً على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعته فادن تبين وحقق ان الانسان الكبير والمحمول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة قادراً قلت: العقل الاول فكأنك قلت: مجموع العالم واذقلت مجموع العالم فكأنك قلت: العقل الاول بالاختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الامعرد الاحمال والتفصيل.

فان قلت كيف ادع النازي (جل ذكره) مجموع العالم بكلية ممتدة واحدة مع ان بعض اجرائه تدريجية الوجود كالأزمة والحركات وسببها دفعية الوجود (١) وبعضها خارج عن القسمين قلنا: وحدنا العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطية بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها مسطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما المصهج الاثني** فلما شاهد من ارتباط الموجودات ببعض بعض وانما عن بعضها عن بعض وتوحد كل ما نفس الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالى توجهاً غير يرياً وطلباً حلياً بحسب ما اودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لمادونه وتدير كل نفس وعقل لما يقع تحت تديره احكم تدير واشد تصوير واحسن تقويم ولطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها ويفيدها

(١) كالاتيات مثل الموصولات و الساسات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان ، و

بعضها خارج عن القسمين كالمجردات او الاول كالمقول بان يكون المراد اللفظة المهرية والثاني كالمعوس فانها ضد المقوم ذهبية الذات تدريجية الفعل ، او الاول كالتفوس والثاني كالمقول لواقفه في سقع الربوبية . هي لكونها باقية بقاء الله (تعالى) لا بالابقاء لا تدريجي ولادهي دهرى بل من سقع السرمدي والاول اظهر - سقته .

التسكين في حيز يخصها أذا كانت فيها والتحريك - على سهل الوجوه وأقصر الطرق -
إليه إن كانت خارجة عنه ، والنفس تكمل طبيعة البدن ماقاصة القوى والآلات عليها
وأداة الأشكال والأعضاء لها على حسب حاجتها إلى كل واحدة منها ، وتبقيتها شخصها
أقصى ما يمكن و تبليغها إلى غاية نشوها بالثغدية والتنمية ، و تبقيتها نوعها بالتوليد
للمثل وحفظ الصحة على مزاج يندمها على وجه يترتب عليها هذه الأفاعيل بحرارة غريزية
شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم ، ودفع المضول الردية وإمساك الإحلاط الدموية
المحمودة التي يقع بها الاعتداء والأخلاط التي بها إصلاح البدن من البهيم والمصراة و
السوداء وغير ذلك من صور الأعضاء وأشكالها وأقدارها ومواضعها الثلاثة ، وترتيب
على أحسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ، ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل
ذلك بأذن الله واليه المرجع والمآل: «ونفس وما سواها فالهيمها فجورها وتقويها»
وكذلك العقل يكمل النفس وتقويتها ويهد بها ويظهرها عن الأدناس المادية والأرجاس
البدنية بإفادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية وإخراجها من القوة
إلى الفعل ومن الظلمات إلى النور ، وتجريدها من الأغشية البدنية وحثها من القبور
الدائرة والمضاجع البالية المصدرة إلى عالم القيامة والمثول بين يدي الله ، وشأن الحق
الأول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء في التكوين والإيجاد والهداية والإرشاد
والعناية واللفظ والرحمة والجلود والكرم فوق ذلك كله ولناخذني شرح هذا المطلوب
على وجه أبسط .

الفصل (١١)

في نمن من آثار حكمته (تعالى) وعمايته في خلق السموات والأرض

واعلم أن أفاضل البشر قامرون عن إدراك حقائق الأمور السماوية والأرضية على
وحدها وعن الإحاطة بدقائق الصفة وعجائب العطرة (١) وآثار العماية والحكمة التي

(١) أسئلت من الحق فكل منالمة دقيقة وكل فطرته عجيبة ، إلا أنه لما كبر إدراكنا
إياها بالتدريج لانقضى منها العجب . وإيضاً إذا جاور الشيء حده انعكس حده فلما جاوزت —

فيها، بل الأكثر عجزون عن إدراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل أحوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسها وأعصابها وكيفية ترويض الأعضاء واشكائها وأوصاعها وأحزائها ومنافع كل واحد واحد منها وأحوالها وأفعالها وغاية كل فعل، فإن الذي تغفلن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لاسية له إلى ما دهنوا عنها من الدقائق والمعاني والمحكم في صنع الباري فيها، فداكات أحاطة الأساس بنفسه وبدنه على ما يفسر متعددة فكيف يكون الأحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة؟ وأكثره لا يحسن الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن إدراك حقائق جميع الموجودات، إلا أنامع هذا العجز الموحود في الطمع ونحوه في عالم الغربة لا بد أن تتأمل وتفكر في عجائب الخلقة وبدائع البطرة اعتسالا لقوله (تعالى) «اولم يتفكروا في أنفسهم»

→ الآيات والبيانات والأعاجيب من العدد والعدد لم يتطنوا فكل موجود بحسب خاصيته وجوده يقدد على شيء أو أشياء يعجز غيره عنه ومنها : إلا الإنسان الكامل الذي هو أعجب الأعاجيب وقد ورد عن بعض «أداتنا» : «روح القدس في جنات الصائفة ذات من حدائق الباكورة» (الحديث) .

وإذا كان «الروح القدس هكذا فما ظنك بهال غيره» : يظهر لك صدق ما قلنا : من سريان الآيات العجيبة أن ترجع كلامنا من هذه الكائنات إلى حاله الأولية وكنهه مادة شواهه أو صامر حلاله حرية برية من كل حلية وحلل وتأخضا بغيره لا ، وترن حال ذلك الفاعل الممدوم الأول مع ما هو بالكمالات الأولى والثواني تزين واستكمل ، حتى تعاودانه إلى صدر المحمل من القباب : وإي التراب ورب الأرباب : وعندك حركة دود الخراطيم الذي هو أحقر الحيوانات المحبوبة ودركه أعجب وطيران الدياب الذي يستكره على الهواء هرب وحزمه أعجب حيث يسر بأيديه وأرجله رأسه واجنحته .

وينطلقهما بهما كيلا ينلطح ويتلوت بشيء ولا ينقل يمتنع عن الطيران . وإذا كان هذان هكذا فما ظنك بالموجودات الشريفة الأخر : فضلا عن اشرف الموجودات حيث أنه أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، بل كان خلقة فقد عودم طمست قدومهم تطور بالاطوار حتى صار حنيذ واستكمل حتى خرج من بطن أمه وإن كان يسأعجز خلقة حتى بلغ أشده ومبره من ←

وقوله : « أولم ينظروا (١) في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وإن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون » وقوله : « إن في خلق السموات والأرض لايت للمؤمنين » وقوله : « أقلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف نسيها وزينها وما لها من فروج والأرض مددناها و القينا فيها رواسي واستنا فيها من كل روح بهيج تبصرة و ذكرى لكل عبد منيب و لما وقع منه (تعالى) من مدح المتكبرين فيها فقال : « الدين يتفكرون في خلق السموات والأرض الآية ودم » المعربين عن النظر والتأمل كما قال (تعالى) وكذب من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » وقال : « ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كأن لم يسمعه فبشر بهذاب اليم » فلا بد من ذكر النموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب أوضاعه و حسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع و وسعة رحمته و فحاشا جوده و لطف عنايته

→ فيهدشه ثم ، أن نالته النشأة صار عارفا ربانيا او ملكا مقتندا او كان ذا الرياستين مظهر العلم والقدرة او كان وليا او نبيا خليفة الله (تعالى) يقبض الوجودات ويرثها و يطوئها في وجوده في النهايات كما ان العقل الاول خليفة الله يقبض الوجودات ويطيها المنحرفين و ينهرها في المباحيات في البدايات . فان تعجب فيه كل المعجب وان طربت فيه كل الطرب ، قم ودمزم بما غرد حيلة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض السمرقة والرشد اعنى لسان النيب

ساقى بنود باده براه روز جام ما	مطرب بگو که کازجهان شد بکام ما
مادر پیاله عکس رخ یار دیمام	ای بیخبر ز لذت شرب مدام ما
منی بچشم شاه عدل بندهما خوش است	ز آنرو سهرده اند بستی مدام ما

فهذا الظاهر والمظهر قصة الاسان المعجبة قد اشير اليها في هذا البيت - من قوله .

(١) في هذه الآية حثا كيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس و حياته الحقيقية ، بما بان الاشخاص بيد الله معلوم يشكروا انهم اذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا من القوة الى الفعل بها فبأي حديث و عقداقن ايماني يصدقون ويستكملون بهدان خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقى لا يمكن في الآخرة وان الآخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الآخرة - من قوله .

فمقول انظر ايها الدكي العهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه! ان مدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يعجز وقوف رحمته وفضل عند حد لا يتجاوز فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير ان يعرج من القوة الى العجز، ومن ممكن الحقاء الى مجلى الظهور، و ذلك ممكن جداً، ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعاً - لامترقاً - ودفعياً - لامندرجاً لنهوض الراهبين عليه - فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق، فلا جرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح (١) صدور المعدنات والمنجذبات عنه (تعالى) لتفدسه عن التغير و لا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير، كان الواجب (جل ذكره) ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال.

ثم لما كان تجديد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفاً على امر متجدد بالطبع حادث بالدات - ليصير تجديد حدوثه الدائمين متشأين لحدوث العاديات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمدع القديم المرتفع داته عن الازمنة والحركات فافاد به فضل جوده اجراماً (٢) كريمة لوزية متجددة الطبايع دائمة الحركات الدسائية والطبيعية والوضعية لافراض علوية دسائية وغايات حكمية عقلية، هي العلة لافاضات انوار حسية واضواء

(١) اراد (قده) ان في الجواهر ليس احد من جوهر الهولي، وفي الاعراض ليس اخص من الحركة، والهولي قابل الكائنات، والحركة الوضعية الفلكية مابه يرتبط هذه الحوادث الى القديم، واداك ان في عئين الاضحيان من الحكم والمنافع مالا يحصى فضاظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض - من قده.

(٢) من الواجب ان تضع طبيعة الكل السائلة بجوهرها - المنقسمة الى الطبايع النوعية الجسمانية البسيطة و المركبة التي هي قطعات حركتها المركبة - مكان الاجرام الملكية التي ذكرها (ره). والرمز العام الذي هو مقدار حركة هذه الطبيعة السائلة مكان ما فرض مقدار حركة الملك الاقصى، ثم تتم البيان قريباً مما ذكره (رحمه الله) وذلك لما تقدم من الاشارة الى ضعف غرضه الانلاك وقصورها - طمعه

مروية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير الى قابل غير متناهي القبول، ليوجب ذلك اقاضة الخيرات وفتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع، كما في قوله (تعالى) وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وادالم يكن الفاعل القيوم على الغيب بشئ فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعدادده، حتى ان السمل الصغار والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقول نفس باطلة وجب ان يفاس عليها .

وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهولي والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان - لاستلزامه لاتناهي الاسعاد والاجرام - ولا بدونها لكونها متعلقة بالدوات بها حدوثاً فحسب استعداد الهولي استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ، ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلي و الوطن الاصلى ، و مالم تكمل تلبث في بعض طبقات البرارج و المقابر المثالية ازمناً طويلاً او قصيرة واحقاباً كثيرة او قليلة بحسب كثافة الصحاب وورقه وحسب كثرة الجرائم و قلتها

ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته ١ من ملاحظة احوال العلويات و اوضاعها لاتتعاخ السعليات من ايها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريضة عن النور بالكلية لبقى مادون الفلك في ظلمة شديدة و ليل مظلم طويل لا اوحش منه ، وكذا لو ثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة لاثرت بفراط فيما قاطلها وتخریط فيما وراء ذلك ، ولولم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون وال لزوم ولولم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة و اخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة ماثلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى السواحي شمالا وجنوباً ، فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ، ولولا ان حركة الشمس خصوصاً على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد، ويصلح امزجة البقاع والبلاد، والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي (١) قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم

(١) بتأويل معنى الليل والنهار الى ما هوام من منافعها المتعارف حتى يعمل اخطاها

مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة وان الاية تمثيل للسابق وتفسير للاحق من قبله

القيامة من اله غير الله بآتيكم ضياء - لا لاية تم قال: «قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من اله غير الله بآتيكم بليل تمكون فيه افلا تبصرون» .

ولما كان القمر نائباً للشمس خليعة لها في الصبح والتحليل اذا كان قوى البور حمل مجراء يضاف معراها في الصيف والشتاء شمالاً وجنوباً فالشمس تكون في الشتاء جنوبية والقمر شمالياً ، لكلا ينعدم السبان ، وفي الصيف يكس ذلك لكلا يجتمع المسخان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفاً جنوبيتها شتاء جعل اوجها - اعنى ابعادها عن الارض - في الشمال وحضيضها - وهو اقرب ابعادها - في الجنوب ليخرق قريبا الميل بعد المسافة لكلا يشتد التسخين والتنوير ، وينكسر بعد الميل بقربها لكلا يضعف القوة المسخنة من التأثير ، فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطء والقرب والبعد من الارض بحسب اوجائها وحضيضاتها ولا حل اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وعرض النظام قال الله (تعالى) والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ، اي: بما يقتضى حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى ، وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى ، وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكوب ، في بيوتها التي لها وبها لها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلة وذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ، ولا يحيط بتفاصيله الا الباري (جل ذكره) وملائكته المقربين الذي هم الانوار العقلية والاشعة الالهية .

ثم اما ما ملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها؟ من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها اشراق نورها و طاعتها للباري ودور بها في الحركات على الدوام عشفاً وشوقاً الى بارئها ومبدعها .

ثم من صغائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمساواة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت محصورة للاحرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ، ولانها على تقدير قائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ، ولا ينبت منها نبات ، وجعل النار مجاورة

للعلت لمناسبة اللطافة والنورية ، ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار بارداً وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل ناراً فانفسد الحمع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة - احتاجت الى امدان حيوانية ونباتية يفلح على اكثرها العنصر اليابس الذي يبسه تتحفظ الصور والاشكال - وحب ان يكون الارض باردة ياسة متماسكة الاحراء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ، ويجب ايضاً لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطاً بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ، ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطاً بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لتلا بطل العدل .

ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهلها وية الهيوى في ظلمة لا ادحش منها فبجملت الكواكب مضيئة والافلاك واقى العناصر شفافة ، ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحرق بها وقوى الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله .

الفصل (١٢)

في ذكر انموذج من آثار عنايته في خلق المركبات

ألم تر يا عارف الى ربك كيف خلق للعصريات حرارة هي محللة مطلقة معركة وبرودة مسكنة عاقدة وطوبى قابلة للتشكل والتقسيم ويؤسسة حافظة لما اريد من التصوير والتقويم ، وكيف ركب المواليذ من امتزاج كيديات العناصر واعد لكل كمال مزاجاً خاصاً وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ، ولم يقتصر له على هذا بل دأبه من الاصل ما يهتدى به الى الثوابى من الكمالات والغايات ، وبذلك يقع الارتفاع في القوس المعودى الى الدرجات ، ولذلك قال : «ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى» فانظر لما كانت احصاد النبات والحيوان لم يحصل الا و يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غازية

متصرفه للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيذ جوهرا المختدى ، ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كماليها المقدرى اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موحية لزيادة قطار المختدى في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها .

ثم استبح يا عارف ! وادكر رحمة ربك ونور مزم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القصة (١) لما اوحت ماقيات بالشخص و ماقيات لا بالشخص كيف تسم حدود الواهب الحق بفسان الديمومة العبدية باعطاء الديمومة النوعية ، فاقوى لكل منهما مقسطه من الوجود نصيب من الدوام ، صار العالم الطبيعي منتظماً بصفى الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالباً من الثبات والحيوان الا بالثبات والديمومة استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعصاء التوليد قاطعة لصلته من مادة هي مبداء الشخص الاخر . ثم انظر كيف خلق لس كائناته افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة لافذاء ولذة الوقاع ، كالاخير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة ، فهذه الشهوة التي تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجمالة والرثوة للخدم والاعوان كيلا يقع الدمول والاعراض عن ايفاع هذه الاغراض

ثم انظر كيف رتب للمادية حوام من قوى اربع جاذبة تأتينا بها يتصرف فيه ، وهاصمة محللة لبداء معدتها بها لتصرف في القادية ، وماسكة لحفظها مدة لتصرف في المتصرف فيها بالاحالة والطبع ، ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات - قوى اخرى من مدركة ومحركة ، لان تصه دراية مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني - لكون مزاجه اشرف - كلمة روحانية ، اذ اطاعت امر ربها وكلمت بالعلم والعمل سعدت الى عالم الملكوت وقربت من مدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملائكة الاعلى واهل عالم المحسوسات

(١) اي : المتلحاكم بالمتفلسفة الحقيقية وان الطبيعة الكلية في عالم الطبيعة اما باقية بالشخص - كالفلك والعلكي لان التمدد الافراذى يتأتى في الجسم النوعي بالقطع والفك وهذا لا يجوز على الملك والملكى فلا يكون هناك نوع منتشر الافراد - واما باقية بالنوع باسماء النوع بشعب الافراد كالمنصر والمنصرى لقبولهما القطع والفك - منقده .

و لتدبرت تدبراً شافياً في كيفية تدبير النفس للبدن و حصول الالفة والعلاقة و شوق
التصرف و التحريك و عشق المقارنة و ألم المفارقة بينهما - مع ان البدن كالثقل الكثيف
و النفس كالنور اللطيف - لغضيت العجب (١) و قلت: كيف يتصور الازدواج بين النور
و الظلمة و الايتلاف بين المجرد و المادى و بين العلوى الذى قال (تعالى) تعظيماً لشأنه :
«ورفعناه مكاناً علياً» وقال: «ان كتاب الابرار لفي عليين» و السعلى المشار اليه بقوله :
«ان كتاب الفجار لفي سجين» اذ بينهما من المحالفة و المسافرة فى المهية ما لا يخفى على
صاحب الروية ، و حل الخلق بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل مسكرون لهذه الارتباط
و الاتعاديتهما ، حتى انكرا اكثر المستسين الى العلم تحرد النفس و ظن جمهور القائلين بتجردها
انما ساية الانسان صورة اخرى نوعية من طبيعة فى البدن يتحصل منهما حقيقة الانسان و اما
المشار اليه «بان» فهو المسمى بالنفس الناطقة قولها «اصافة عارضة شوقية» لقياس الى البدن لانه
موضوع افعالها الحسما ينفوذه لا «بمعزل عندنا عن معرفة النفس و مقاماتها فى الموضع و الصعود
حسبها فردا سابقاً من اليها هى الجوهر المفتدى النامى المتحرك الساكن الاكبر الشارب
اللامس الشام النائق فانظر فى حكمة السامع كيف كثف اللطيف (٢) لابل لطف
الكثيف بحسن تدبير فخلق من زينة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة

(١) ولهذا و امثاله حين سئل بعض العرفاء السباحين : هل رأيت شيئاً عجيباً فى هذه

الاسفار العظيمة و الانمة المتبادلة التى تضرب فى الابصار ؟ قال: لم ارا عجب من نفسى «سوقه

(٢) اى: سودا الحنى ، فتمثل الروح الامرى صورة مثالية اولا ثم صورة طبيعية مختلطة

بالمادة تانيا كالهواء صرف يضربه المر فينيم فيما دقيقا لم يكن مادته الا الهواء الصرف، ثم يفهم

فيما عينا بداخله البعاد فى مادته ، وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث

كان متلا كلياً بل كان فى العلم الربوبى و باعتبار ان النفس متقدمة على البدن دهر و دانا

و شرفا ، و الفقرة الثانية - اى تلطيف الكثيف - بناء على ما هو التحقيق عنده من ان النفس

جسمانية الحدوث روحانية البقاء - سرقه.

ومن لطافته وزيدته خلق القلب الصوري، ومن لطافة الدم الخالص، (١) ومن صفوة الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء (٢) كالعلك البعيد عن التضاد، ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع جامعية لكيفيات الاطراف يشه السمع الشداد، ولونه وصيائه كالنواكب اللامعة على الابصار، ولاجل صفائه وسعالة صاغر مرآة تتلاءم فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النمسية الى العقل، كما ان النفس مادة للعقل ومنعقدة به عندما خرج جوهر فانها من القوة العملية الى الفعل، فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها الصور والنفس مرآة يتجلى فيها العقل، والانسان قد تطور في ذاته بهذه الاطوار، وتبدلت عليه هذه النشآت من حد التطفة الى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين، ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيئاً كالملاك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فاطر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة تبهرك عجائب الحصرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع.

الفصل (١٣)

في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء واخص المواد واضعف الاجساد ، لانه مكون من القرة الهيولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم

(١) لما كان الدم النقي الفاصل في كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار في القلب كانه لطيف القلب ، والاف معلوم ان جمهور الدم يجري في الاوردة ، وقسط محمود منه يرسله الطبيعة الى القلب ، وكثير منه في التجويف الايمن من القلب ، وقليل في التجويف الايسر منه ويسير روحانية هارياً - سقده .

(٢) اي : الروح الذي الخ . وكما ان هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الملك بمنزلة الروح البخاري للانسان الكبير ، ولذا عبر الحق (تعالى) منه في كتابه المجيد وبالدهان - سقده .

من النطفة، واشير فى الكتاب الالهى الى المرتبة الاولى للانسان بقوله (تعالى) «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله (تعالى) «انا خلقنا الانسان من طعة امشاج» بقتلده» وقوله «هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة» وبعد هذا المنازل والمراتب يتكون لد القوى النبائية والاعضاء الالهية لها ثم يدخلها فى باب الحيوانية لقوله «جعلناه سميعاً سمياً» ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التى اولها قوة المس وآخرها قوتها الوهم ثم يشأ فيه خلق آخر كما قل (تعالى) «ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين» .

فاظر ايها الناظر فى علوم آفاق والانفس الى النطفة وهى مائة فخذة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها من الارحام من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشى و الاقتراق، ثم جعلها فى قرار ممكن ثم جعلها وهى يمسها عطفة حمراء، ثم جعلها مضغة ثم اطر كيف قسم اجزاء النطفة وهى متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوردة واللحوم وغيرها من الاعضاء السليطة، ثم كيف ركب من هذه الاعضاء السليطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره .

ثم خلق هذا كله فى جوف الرحم فى ظلمات ثلاث (١) ولو كشف المطء عنك وامتد البصر منث اليها لكنت ترى الخطاطيط والتماوير يظهر عليها شيئاً فشيئاً ولا ترى آتته فصبهان من مصود (٢) فاعل للنقوش والتماوير لا يرى فى تصويره آلة ولا اصبع ثم اذا بلغ فى تدرجه فى الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل الثماء افاض عليها صورة

(١) اى: ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن، او ظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام

وظلمة الهولى، كما ان الروح له ظلمات ثلاث : من الصورة الطبيعية و الصورة البردخية والصورة الاخروية . ولا بد ان يخرج من جميعها ان كان من طارضى الكونين وحالى السالين، وان كانت الصورة كالظل غير الملتفت اليه . مرقم .

(٢) چه نقاشى استاين كر حسن مرشار بدامش نقش ميگرود گر قشار

ببائية لها خواصهم قوى كثيرة توكل عليها ملائكة (١) يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والماء فانظر كيف وكّل الله الملائكة بك في انتظام امورك حتى في امر عذائك ، فان اهل المكاشفة قد اصابوا بغير قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذى الا بان يوكل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون (٢) وذلك لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك مع ان يتغير تغيرات بصيردها في آخر الامر ثم لحماً وعظماً .

ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبيعته ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلق كما ان البر لا يسير طبعياً ثم منخولاً ثم عجياً ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً الاجنعة صنّاع ، والصنّاع في الباطن اذا كانت للصنع عاية حكيمه هم الملائكة ، كما ان الصنّاع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمة ظاهرة وباطنة ، والناس غافلون عن نعمة الباطنة ، والعارف يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة : احدهم جادب للغذاء الى الاعضاء والاخر مسك له في جوار العضو الثالث يطلع عنه صورته السابقة فيطلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما . والخامس يدفع العمل الزائد : والسادس يلمس ما اكسى كسوة اللحم باللحم وما اكسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلاً والسابع يرهى المقادير والنسب (٣) في الاطباق .

(١) طلب بيان القوى وداعل وتوكل ، ضمير وقوى مستتر فيه او ملائكة ، فاعل وتوكل ، وحيث ان ترجيحه : ان القوى باعتبار وجهها الى الله و اضافتها اليه (تعالى) من الملائكة ، و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى طبائع ووجهها قاهر على وجه النفس موكل عليه ، والامراب الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه - مرقده .

(٢) كلمة داوود للامراب ، فلا يحصى عددهم ، اذا المراد بها طبائع الخفيات والطويات وروحانياتها ، الا انه ذكر من كل من الاحاد والمشرات والمئات والالوف شيئاً تنبئها على ما ذكرنا . وظهر هذا ما يقال في عدد الانبياء منهم مائة واربعه وعشرون الفاء وذلك لان كلمات الله لا تنفذ ولا تنبذ ، ونعمة الله لا تحصى - مرقده .

(٣) لملك تقول : ليس لنا قوة داعية فاعضاء قلت ، لعل مراده (ره) به العاذلة فكأن -

فان قلت فهل اقضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سعة اعداك،
والمصطة ايضاً يحتاج الى طاحن، وتصل ثانياً، وصاب للماء اليد ثانياً، وعاجن لدرابعا،
والى قاصع له كرات مدورة خامساً، والى مرقق له رغفاناً عريضة سادساً، والى من يلصقها
بالنور سابعاً، فهلا كانت افعال الملائكة باطنياً كاهال الاس طاهراً -

قلنا يجب عليك ان تعلم ان حلقة الملائكة تعالف حلقة الانس، لان وجودهم وجود
صوري بسيط من غير اختلاط تركيبى، ولاتراحم بين افعالهم كما لاتراحم بين صفاتهم
وذواتهم، ولا يكون لكل منهم الافعل واحد، واليه الاشارة بقوله (تعالى): «وما كنا الا
له مقام معلوم» فذلك ليس بينهم تناقض وتقاتل ولاتراحم ولا تضاد فى فعل او صفة بل
مثالهم فى تعيين مرتبة كل منهم وقطعه مثال الحواس ما، فان البصر لا يراحم السمع فى فعله وهو
ادراك الاصوات، ولا الشم يراحمها فى ادراك الروائح ولاهما يراحمان الشم ولا الدوقولا
غير ذلك يراحم بعضها بعضاً، وليست هى كالاصاء مثل اليد والرجل، فان اصابع الرجل
قد تبطش بطشا ضعيفاً ورأيسا انساناً يكتب بها صامع رجله، وآخر يمشى بيديه،
وقد تصرب غيرك برأسك فيراحم بها اليد التى هى آلة الضرب، ولا كالاسان الواحد الذى
يشولى بنفسه الطعن والمجن والحبر، وهذا نوع من الاعوجاج، والعدول عن العدل
سببه اختلاف صفات الاسان واختلاف دواعيه، فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى
الاسان بمضى الله مرتبة طيعه اخرى وذلك غير ممكن فى طباع الملائكة، لانهم محمولون على
الطاعة لامجال للمصبة فى حقهم فلا حرم «لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون» والراكم منهم راكع ابدأ والساجد
منهم ساجد ابدأ والقائم منهم قائم ابدأ.

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها.

وهى ان «لاحدان يقول انا كلن كل ملك من ملائكة الله موكلان على فعل واحد

→ مراده بقوله ود الرابع يكسوه سورة اللحم والطم وغيرهما «المنيرة الثانية» وبالثالث
الهاضة «مرققة».

لا يمكنه العدى منه الى غير فيكون ناقص الجيلة لقصوره عن فعل الحيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملئ متصل (١) بذات ما هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمريج الدين في الاجسام، وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا ، وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقى الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الاثر، وكذا الذوات ترجع كثرتها الى ذات واحدة تتعدها الذوات ، وكل ملك من الملائكة حتى عليم بحياة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسعيه و علمه ، لا كاصائنات التي لا شعور لهيادتها ولا ما يصدر عنها ، وانما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعه كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العفلى من اجسامنا من ان كلامنا العواص وصورها العاصرة عند النفس حية بحياة النفس، ومع ذلك لكل حس مباشر غير شأن الحس الاحرة ولا احتلاط بينها ولا تشويش لهما من الجبة العاليات والجهات العاطلية لا القبلية كالاعضاء وما في حكمها .

(١) ادق دعوت ابن المبادئ العاطلية والقوى العلية ملائكة من حيث اضافتها الى ما فوقها واتصالها به ومن حيث ان كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف برفافة ما فوقه بل مجيد بمجد الله المحيد المجيد، لان كلنا كائنه الناطقة و ايديه الممالة بل درجات قدرته العلية، فلما اتبع كلام القائل الخمسة اثبت اولا الشرافة، وتعدى ثانيا لاثبات الشرافة من وجه اوجه كلام القائل يا بها ان كان مناطها كثرة الافعال فهي حاملة ايضا لاثبات الترتيب الصدوري فالقول الكلية والنفوس الكلية الذين هم الملائكة المقربون - من الصافات صفا والمديران امرا - لها كثرة الافعال بهذا المنوال ، وكذا المبادئ العاطلية التي في عالم المثال . واما القوى و الصائغ الممالة في الباطن فكثرة الافعال فيها هي الكثرة التي فيها فوقها لان شئيه الشيء بسورته ، ولا يخفى ان كلام القائل في الملائكة باجمعهم - من قده .

ولنرجع الى ما كنا بسنده فنقول :

فدامتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لأفادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية، فصار اكمل وجوداً من الحجر والبثور والعديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء ينساق اليه وبما هو اصله نجف وبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشى اليه من الموضع الذي فيه الى موضع آخر، فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه ، فلوقوف وجود الانسان في هذه الدرجة لكن ناقصاً عاجزاً في خلقته وفعله ، فانظر كيف فرضه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتازها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهواميات الساكنات ، وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الارواح عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب **فجعلناه سميعاً بصيراً بالهدى بناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً** .

ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فالولها اللمس وهذا نقص درجات الحس ، فانه الشعور بما يلامس الحيوان ويلامسه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى وانهم وهذا يسم الحيوانات كلها، ولدانة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كاللدود التي في التراب ينصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء، فلولم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت ناقصاً كاللدود فاقتفرت الى حس آخر لا يدرك البعيد، فخلق لك الشم الالامك لا تدري به ان الرائحة من اى ناحية جاءت لتطلب بها ذى الرائحة فتطوف كثيراً حتى تنظر به ، فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يعجب بعد ارا وحائل آخر ، وايضاً لا تدرك بها الاما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدحت حاجتك اليه فانظر كيف اعطى عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك بما يفيدك لو لم يكن لك حس الفوق ، اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك موافق او مخالفاً فكله فتهلك كالشجرة ربما يسبغى اصلها حاراً بسبب جفافها ولا تدرك لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفى في الاستكمال ولا يتم به الحياة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى

إليه صور المحسوسات الخمس للحفاظ والتذكر والاطلاع عليك الأمر في معرفة الأشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك ، فأنعم الله عليك بمشاعر أخرى باطنة للحفاظ بها صورة ما تحسنت ذكرها متى شئت وتصرف فيها ، وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولم لو يكن لك الأهدال كنت ناقصاً لعدم إدراك عواقب الأمور وغاياتها العقلية ، فميرك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلاً وشرّفك تشريعاً بقوة أخرى هي قوت العقل تدرك مضرة الضرر ومنفعة النافع في المال وتذكر الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا النموذج في بيان ما أنعم الله عليك في باب الإدراك .

وأما بيان ما أنعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة أخرى من جنود الله وكيفية نظمها وتربيتها فيك فهو أنه لو خلق المشاعر والمدارك - حتى تدرك بها الأمور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ مقامك مادمت في الدنيا من أسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعدا وقرب - ولم يخلق لك ميل في الطمع وشهوة له وشوق إليه يستحث على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك إليه لكان الإدراك مطلقاً اضطرت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوة ، ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة ، فخلق فيك شهوة الغذاء لقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك، ووكّلها لك كالمقاضي يلجئك إلى تناول الغذاء وغيره .

ثم هذه الشهوة لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت وأهلكك نفسك فخلق الله لك الكراهة عدائشبع ونعوه لترك العمل كالأكل ونحوه لا كالزرع لأنه لا يزال يجتذب الماء إذا أصبغ في أسافله حتى يصد ، فيحتاج إلى آدمى يدرّغدهم بقدر الحاجة .

ثم إنك قد علمت أن لك قوة طبيعية بها تشارك النباتات وهي منبئة في جميع البدن جميعها الكبد وقوة أخرى تشارك بها الحيوان منبئة في الأعضاء (١) تشارك بها الحيوان كله

(١) وهي القوة الحيوانية بامصلاح الأحياء ، وهي قوة تستعملها الأعضاء لقبول الحسن والحركة ، وإن شئت قلت : قوة بها القبض والبسط للقلب والفرائين ترويحاً للروح ، وبالمصلاحة بها اصطلاح الروح البخاري فيطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية الانية فيما بأن هذا وليست مقصودة هنا - منقده

ومنيحها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص عنها تشارك بها بعض الحيوان منسحبها الدماغ ،
واخرى اشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط ، فاعطاك الله بحسب
كل منها اخذاً وتركاً للمنافع والمضار ، فاللذان بحسب القوة الاولى يسميان بالحب
والدفع ، واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة ، واللذان بحسب القوة
الثالثة يسميان بالشهوة والغضب ، واللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالارادة و
الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب ، كما خلق
الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل المجرد بالمعرفة
بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز منه او في طلبه عالم يمكن لك ارادة بموجب
المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراماً وتعظيماً لبني آدم ، كما
افردك عنها بمعرفة العواقب .

الفصل (١٣)

في عنايته (تعالى) في خلق الارض وما عليها ليستمتع بها الانسان قال

(سبحانه) «خلق لكم ما في الارض جميعاً»

فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمة عليك بما هو
خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر
جسدك و ام بدنتك الذي كان في بطنها اولاً ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى
كما قال (تعالى) : «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى»
ثم انظر الى منافعها .

منها كونها فراشاً ومهاداً تسكن اليها وتنام عليها ومساطاً تسلك عليها كما قال (تعالى)
«جعل الارض فراشاً» وقال «واقترب لكم الارض بساطاً تسلكوا» منها سبل افجاجها وليس من

(١) وهذا الاصطلاح ينبغي ان يقال : الحيوان متحرك بالشهوة لا بالارادة لكن في
الارادة اصطلاحان : حاس ومأم ، وبالمعنى الخاص يطلق على المجرديات «وجاعلها وهو الميل
الملقى ونعمه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوي - سقده .

ضروريات الاقتراش ان يكون سطحاً مستويًا بل يسهل الاقتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الاقتراش ولا المشي عليها عالم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الاطلاق ، واليد الاشارة بقوله (تعالى) : ﴿ الله الذي جعل لكم الارض قرارا ﴾ لان الثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الحفاف تميل بالقطع الى فوق ، والقوق من جميع الحواف ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز .
ومنها ما يمن الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والجر لئلا يصعب عنها مادة الاغذية ويتأني حفر الارواجر والانهار ولا في غاية اللين والانحمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها .

ومنها ان لم تخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوازها .

ومنها ان جعلها بادرة بعضها من الماء مع ان طبعها القوس فيه لتصلح التبعثنا و تعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها ، وسبب انكشاف ما سر منها - وهو قريب من الرابع (١) - ان جعلها الله بواسطه محبوب الريح وجرى الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة ، بل جعلها والماء الذي يحاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الدائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفاً وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة ، يدل على ذلك شفيما بين الخافقتن - تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقين على طلوعها وغروبها للمغربيين ، وفيما بين الشمال والجنوب اذ دباد ارتفاع القطب الظاهر للواغليين في الشمال و بالعكس (٢) للواغليين في الجنوب

(١) قسمت الارض اولا بالدائرة التي هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبي ونصف شمالي ، ثم ارباعا بالدائرة المارة على شاطئها الاربعة الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية ثلاثة ارباع منها تقريبا في الماء ، اثنى : الفوقاني و التحتاني الجنوبيين و التحتاني الشمالي ، والبارز هو الربع الفوقاني الشمالي تقريبا - مرقمه .

(٢) تصحيح المكسبة باعتبار الجزء المطوي من الكلام اي اندياد . ارتفاع القطب الظاهر واندياد انخفاض القطب الباطن ، وهو القطب السهل للواغليين في الشمال ، ونى -

وتركها للاختلافين للسافرين على سموت تكون بين السمتين، الى غير ذلك من الاعراض المعتمدة بالاستدارة كاحوال الغسوقات والكسوفات واختلاف آفات ابتداءها وانتهاءها في الاخذوالانحلاء بالقياس الى اهل البقاع، فابتداء خضوف معين بالقياس الى موضع اول الليل، وبالقياس الى آخر بده ساعة وبالقياس الى آخر ساعتين وبالقياس الى آخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة مبسوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولاً وعرضاً ومستوى في ذلك راكب البروراكب البحر .

ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان

ومنها جذبها للماء من السماء لقوله تعالى انزلنا من السماء ماء بقدر فاسكنوا في الارض.

ومنها الصيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى هو الارض مدناها.

ومنها اصداعها بالنبات وغيره هو الارض ذات الصدع

ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشوء تارة اخرى لقوله

«وآية لهم الارض الميتة احييناها» وقوله «فاحييناها به الارض بعد موتها كذلك النشور»

وقوله «فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الارض بعد موتها ان ذلك لمحى الموتى

وهو على كل شيء قدير» وقوله: «ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا

عليها الماء اهتزت ورمت ان الذى احيانا لمحى الموتى انه على كل شيء قدير»

ومنها تولد الحيوانات المختلفة «ومث فيها من كل دابة» بعضها للاكل والالعام

خلفب لكم فيها دعه ومسافع ومنها تأكلون» وبعضها للركوب والزينة «والخيل والبغال

لتركبوها وزينة» وبعضها للعمل «وتعمل افعالكم الى بلد لم تكونوا بالفيه الا شق

الانفس ان اذمكم لرؤف رحيم» وبعضها للتجمل والراحة «ولكم فيها جمال حين تريحون

وحين تسرحون» وبعضها للتكاح (١) «والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً» وبعضها للملاص

→ المكس للمواطين في الجنوب، والا فالمناسب ان يقال: ويجعل ذلك للمواطين في الجنوب

ببل المكس - منقده .

(١) في ادراجها في سلك الحيوانات ايساء لطيف الى ان النساء لضعف عقولهن وجسودهن

على ادراك الجرميات ورغبتهم الى زخارف الدنيا كدندان يلتفتن بالحيوانات الصامتة حفاً ←

والبيت والاثاث وحمل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اسواعي واو بارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين.

وهيها مشو النسانات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج بهيج» فاختلاف الواهب
آية ورحمة، واختلاف روائعها هداية و لطف فمنها قوت البعر ومنها قوت البهائم
«كلوا وارعوا انعامكم مناعاً لكم ولا تضامكم» .

ومنها الطعاهر الادوام ومنها الدواء ومنها العواكده ينبت لكم بها الزرع والريثون
والنخيل والاعشاب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للاسان نباتية كالقطن والكتان
وحوانية كالشعر والصفوف والابرسم والجلود .

ومنها الاحجار المحتلقة لوناً وسفاهة ومن الجبال جندديض وحمر مختلف الوانها وغرايب سود، فبعضها الزينة، وبعضها للانية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته، وانظر الى اليافوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقيق وقلة النفع بذلك الخطير .

ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف النقيض والصانع الجليل واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اخراج الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتها يرجع الى الثمنية، وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والنفرة، والقدره على امتناعها تبطل الحكمة، لذلك ضرب الله دونهما يا باسود اولها هذا اشتهر في الالسنه ان من طلب المال بالكسب افلس ومنها ان الهامع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعاً كما ذكر في القرآن .

و اختلفوا من طريق النقل في ان السماء اصل من الارض ام الارض عن السماء

—وصدقا ، اغلبهم سيرتهم الدواب و لكن كامن سورة الاسار لثلا يصغر عن حجتهم
وبرغب في نكاحهم ، ومن هنا قلب في شرعنا الطاهر جانب الرجال وسلطهم عليهم في كثير
من الاحكام كالطلاق والنكاح وادخال الضرر على الضرر ، وغير ذلك خلافا لبعض الاديان في
بعض الاحكام فابن السبا من البيضاء ٢ - سبعة .

فقال بعضهم: السماء افضل لانها معدة للملائكة وما فيها بقعة عصى الله فيها، لان اهلها معصومون عن الخطاء والعيان ولما اتى ابونا «آدم» بتلك المعصية اخطأ من الحق وقال (تعالى) لا يسكن في جوارى من عصى، وقال «وجعلنا السماء سقفاً مفوتقاً وهم عن آياتها معرضون» وقال: «تبارك الذي جعل في السماء بروح وغير ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها» وقال آخرون الارض افضل لانه «تعالى» وصف بقاعاً بالبركة قال (تعالى) ان ازل بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً، وقال «سبحان الذي اسرى بعبد» ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله، وقال «مشارك الارض ومفاريها التي باركنا فيها» والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة «وبارك فيها وقد رقيها افوانها» فان قيل واي بركة في المعاوز المملوكة؟ قلما بها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال: «وفي الارض آيات للمؤمنين».

والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب والكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية، وزينتها بالارواح الانسية (١) المستخدمة اياها، وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين، وظاهر السماء اشرف من ظاهرها الارض وباطنها بالعكس، لان العاية اشرف العل كما مر ومن منافع الارض ان

(١) المراد بالنفوس الحيوانية ما هي في سراط الانسان لان دينة الشيء مما يتصل به وكذا الحيوانية للمباني التي تتصل بها في هذا السراط وكذا فيما فوق النفس النطقية القلبية كالكلية الالهية، نعم دينة المنفصلات ايضاً بهما من جهة ان الانسان الكامل كما كس في منة الطهور، فالطبائع كمكوس لمقام طيبه، والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته، والاجنة والقباطين لمكره، والملائكة الممالة لعقله العلي وعصيته وطهارته، والملائكة المملامة لعقله النطري ولحكيمته وعمرقته، والفلك - المبرهنه في الكتاب الالهي «بالدخان» لروحه البخاري وسودته وزينته، وبالجملة: تراكت فيه القوى والطبائع التي في الموالم بنحو التفتت بنحو الجميع ونهها قيل:

جمال حويش بر صحرا نه دهم

جو آدم را فرستاديم بيرون
ايتها المستام بعري ادر تعصم من قدوم

في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

١٣٩-

كالصدفة والذرة المودعة فيها آدم واولاده ، ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال : « يا آدم ! لا تحوكت الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام - قال : « انصبت الماء صاً ثم شققها الارض شقاً » الآية « وانزل من السماء ماء فاحرج به من الثمرات رزقاً لكم » - يا عدي ! ان اعر الاشياء عندك الذهب والفضة ، ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سحر لتوكيف الحال في العزة » .

الفصل (١٤)

في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

فاذا علمت السوذجاً من منافع الارض فارفع الانداسك الى السماء وانظروا تمكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانظام ، وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومقاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام ، وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تفكير ولا تغيير في المسير بل يجرى جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واحل (١) معلوم كما قل « والقمر قد راء منازل » لا يريد على ذلك ولا ينقص الى ان يطوبها الله (٢) على السجل للكتب .

فتدبر ايها العارف ! عدد كواكبها وكثر دواربها واختلاف الواهبانم انظر كيفية اشكالها مع ان الواهب ليس من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة و اشكالها ارفع نمطاً

(١) لا كل شيء يدخل في الوجود بسببه : يعلم ومشيئة وقضاء وقد وكتاب وادن واحل

كما في الحديث ، والمراد بالكتاب : صورته المثالية القدسية - سقده

(٢) هذا في المسئلة الطولية بحسب توجه الاشياء الى الباطن وليس في وقت مرموتد بي

ادالرمان أيضاً مطوى والمنحركات غير المتناهية تصل في اوقات غير متناهية الى عايت في

متناهية ، ويطوى الكل في عاية القدياب - سقده .

١٢٠- في بدائع صنع الله في الاحرام الفلكية والاولاء الكوكبية...

من هذه الاشكال و كذا علومها وروائعها و اصواتها (١) على وجه اعلى و اشرف مما يليها من هذه المعصومات لكونها نازلة الى الارض منها ، فهي هناك الطيف و اصى واسط ، و ما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات و ما من كوكب الا لله حكم كثيرة في خلقه و صورته ، ثم في مقداره و شكله ، ثم في وضعه و نسبتة الى كوكب آخر و قرنه و من من وسط السماء و قس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي روعيت في اعزاء بذلك مع حقارته و امر السماء اعظم و اجل من الانسان بما لا يحصى كما قال (تعالى) **عانتهم اشد خلقاً أم السماء بناها**

بل من جملة ما في عالم الارض ، و قس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب و حسن النظام و بدیع النظرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار و اللطافة .

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفى لامتلاك كائنات و مصاصات بين اجسامها الى حركاتها و اما العلوم و الروائع العظيمة فقد اشار الى وجهها بان معنى الكمال ليس فائده ، لكن نيلها للتبر ليس بان تستفيق او تستقم على الوجه المجهود هنا وهو اوضح بل بان لو فرض الله اوصل اليها صاد فلما الاباء اعجاز النبي (ص) ، فواجه حينئذ ما وجدت ، وذلك لان الافلاك فعالة في المصريات و وجدت من جهات النور التي في المبادئ فهي اقهر من النار .

وجه آخر - يذنه المفاؤن ايضا لوسموا لاصل وجدان الافلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها القابلة - ان يقال . ان صورها في حيا ، اعنى نفسها المنطقية التي هي حيا و خيالها - على ما بينا في حواشينا على سفر النفس - لكنها فيها يتبعو العلم القملي لا الانشعالي ، مثل ان ينشأ النفس الادمية في حية المفترق سورة وجه جميل بحيث ساقط الى الاعطايح في مادة وان لم يكن البدن الذي تطلعت به تلك النفس داوجه جميل ، فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجه للسورة الجميلة يتحرك على و اتم من المادة المنطبع فيها الوسيبة الشيء الى فاعله بالوجوب و الى قابله بالامكان ، والامى الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذووجه جميل اذ لم يره في بدنه ، و قس عليه المفوق والمعلوم وغيرهما ، ومن جهة كون ادراك الافلاك لسلبي قويا تنطنت تكون نفسها المنطقية التي كخيالتنا حيا ، فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى ، و لا فائلك بسيط و اجرائه حشافة لا يمكن فيه اختلاف قوى و طبائع من قد

في مدائح منحة الله في الاحرام الفلكية والاعوار الكوكبية - ١٢١ -

اما تأملت يا عارف ! في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها : اشراق نورها و طاعها للنارى في الحركات عشقاً وشوقاً الى المدح ؟
 اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه ؟ فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وحللة قدرها ، و كم اقسم بها في القرآن كقوله (تعالى) : « والشمس وصحبها والقمر اذا تليها » وقوله : « والنجم اذا هوى » وقوله : « فلا اقسم بمواقع النجوم » وانه لقسم لو تعلمون عظيم » ثم اتى على المنعكرين فيها « و يتفكرون في خلق السموات والارض عودم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن آياتها معرضون وجعلها سقفاً محفوظاً ورفع سمكها وحفظها من و لوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس ولطاهرة ، واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام (١) ارجس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الغشبية الشيطانية ، كما لا يدخل المشركون الابجاس مساجد الارض كما قل : « انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجدا الحرام » فاطظر الى ملكوت السماء ترى عجائب العرّ والجبروت واطل فكرك في الملك فمسي ان يفتح لك ابواب السماء فتد حل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بفلكك في افطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فتند لك رجي لك ان تبلغ رتبة الاقصى ، ولا يكون ذلك الا بعد محاوزتك من مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان تحصى وكذا مضافها بالقياس الى الانسان.

فهذه اشارة الى (سجادة) من ان خلقها مشتمل على حكم بليغة ، وعدايات صحيحة بقوله : « ومنما خلقت هذا باطلا عوقوله « وما خلقتنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا » .

وهي ان زيتها بالمصايح لقوله : « ولقد رينا السماء الدنيا مصايح (٢) » والقمر

(١) لا يمكنه الدخول هناك باعتبار اشخاصها واشخاص موادها المنسية المتباينتين السماوية وان أمكن لنوع النفوس الانسانية ، وهكذا في كثير من الاستعدادات لقوله (تعالى) : « فلا يقربوا المسجدا الحرام في حقها هي تسخير - منقده

(٢) التأويل أن النفوس القدسية لها السماوية العليا الا انها باعتبار التعلق بالعالم الطبيعية -

١٤٢- في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانباء الكوكبية

«وجعل القمر وفيه نوراً، وبالشمس «وجعل الشمس سراجاً» .

ومنها ان سماها سقفاً محفوظاً وسبباً طيفاً وسعاً شداً .

ومنها ان جعلها مصداً الاعمال والمرقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكامنة بالعلم والعمل لقوله: «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت (٣) وفرعها في السماء» وقوله: «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» .

ومنها انها قلة النعماء ومحل الضياء والبناء ، ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الواو احسن الالوان ، واشكالها احسن الاشكال ، و اصواتها احسن الاصوات ونعماتها الذات النعمات وجميع كلياتها احسن الكيفيات وامكنها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وأمنها من المصاد ومنافع للمباد .

ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيض للشمس طنوياً فسهل ما انقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروباً يصلح معد الهند والقرآن في الاكاف لتحصيل الراحة والبعث القوة الهاضمة وتنفيذ العناء الى الاعضاء ، وللهرب عن الاعداء كما قال : «وجعلنا الليل لاساً وجعلنا النهار معاشاً» وقال : «وجعل الليل سكناً» و ايضاً لولا طلوع الشمس لانجمت المياه وغلبت الرودة والكثافة و اصبحت الى جمود الحرارة المريرة وامكسارها ، ولولا القرب لعميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان ، فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت مقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

→ سماء الدنيا بخلاف المقول لانها الترفع التام ذاتاً وتوجهاً ، فان توجهها الى فوقها فحسب حسبها ونم الوكيل ، وتربيتها بالصايح تنورها بنور العلم وصفاته و انماله ، ومن افدله النفوس الكلية الالهية هي الايات الكبرى وجعلها للشياطين دفع العكوك والشبهات بنور البراهين - من قده -

(٣) المراد بثبات الاسل وصلابة الفرغ في الكلمة الفاعلة كونها كمية محسوسة او نفسانية محسوسة واثراً نافذاً الى تعوم القلب المعنوي وسيرورتها عقلاً بسيطاً محيطاً ، وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاسل وغيره جمود مقلعها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني او ثبات اصلها المحفوظ ونشر ثبوتها - من قده -

في بدائع صبح الله في الاجرام العلكية والانوار الكوكبية... ١٤٣.

ويستريحوا صغار النور والظلمة على تصاحبهما منظرهما على ما فيه صلاح قطبان الارض
فقبل وهبها فكتة كأن الله يقول لو وقتت الشمس في جانب من السماء جنوبى
او شمالي فالنفس قد يرفع ساءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه، لكنى ادير العلك
واسيرها حتى بعد الفقير نصيبه كما وجد الصبي سيده واما ارتفاع الشمس
وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كما مرفى الشتاء تنور الحرارة
في الشجر والنسب فيتولد منه مواد الاعدية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب
احتقان الحرارة الفريزية في البواطن ، وفي الربيع يتحرك الطباع ويظهر
المواد المتواصلة في الشتاء و يشور الشجر ويسورق ويزهر و يهيج الحيوان للمسد ،
وهي الصيف يحتدم الهواء فتضج الثمار و يتحلل فصول الابدان و يحف وجده الارض
وربها للمصاراة والزراعة ، وفي الحريف يظهر الرد واليبس فيدرك الثمار و تستعد
الابدان قليلا قليلا للشتاء و اما القمر فهو بلو الشمس وحليفتها وبه يعلم عدد السنين
والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ، ومنه يحصل السماء
والرواء ، وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة
لا يعلمها الا هو .

قال « الجاحظ » : اذا تأملت في هذا العالم الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت
المعد فيه كل ما يحتاج اليه ، فالسما مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالسطح ، والنجوم
منضودة كالصايح ، والاسان كمالك البيت المتصرف فيه ، و صروب النبات مهيأة
لمأفقه ، وصنوف الحيوان منصرفة في مآفقه .

و انى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتاً معموراً (٥)

(١) كملة الخسوف والكسوف وملاة الليل ، فاذا كان القمر في اول الليل في الافق

كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالى الاخرى ، وكذا كثير من الصلوات المسنونة

مبقتهما القمر كما لا يخفى على اهلها . من قد.

(٥) مأخوذ من الاحاديث الشريفة «ان البيت المعمور في السماء» والطريقة حينئذ باعتبار

من « بيوت ابن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه » فيها اصناف العائدين .
 فمنهم سحود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصون (١) ومن سجدون لا يسلمون لا يشاهم يوم
 القيوم ولا فرة الابدان ولا غلة السيان ، وليس من شرط الدار ان لا يكون حسايات
 حيوة قال (تعالى) وان النار الاخرة لى الحيوان ، وليس من شرط عمارة البيت المعمور
 ان يكون بالطين والحجر والحشب قال (تعالى) اما يصبر معاجدا لله من امر الله اليوم
 الاخره اقم الصلوة ، بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمائياً فكن ما يقوم فيه العبادة
 والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة .

فاظر الى صنع النازي (حلد كره) كيف بالسما وجعلها معبداً للملائكة ، لمسبحين
 المهللين المداكرين الله و امسكها من غير عمد ترونها من غير حمل او علاقة بتدلى بها ،
 والمحب ممن لا يظن ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته والبرد بعمارته ونزله

ان البيت المعمور حقيقة بذكر الله والعلم بالله مقام عوسها ، وهي في السماء اى : في ههوها
 وصورتها - منقده .

(١) الطبقة الاولى المقبول الكلية التي هي المطلوبة في حركات الافلاك وهي المعه بها
 لها ، وسجودهم فضائلهم بمعونهم وطسهم ومعهم في شهود الحق المتعال ، و الطبقة الثانية
 النصوص الكلية والجرمية المنطبعة الطالبة للمقول الكلية من حيث اهم معالى الله (سبحانه)
 وانواره القاهرة ، والساكانوا راكعين لندم اسمعلال وجودهم مثل الطبقة الاولى ، و ذلك
 لتوجههم الى الابدان الفلكية ومن هنا ينبنى للمصلى ان يتفطن بحكم اوضاع الصلاة واشارات
 الخارج المقدس .
 نقش هريرده كذا دواء بجاني دارد .

ففي المقام يدع الاخلاص الى عالم الطبيعة واتباع الهوى وينهم من الدنيا ويقوم عداقه ويوجد
 توحيد الاعمال وفي الركوع طاعاً من عنده وسلم نفسه ويمدقته كأنه يريد ان يضرب عفته ويذبحه
 وهو يتقاد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة اى جنة الصفات او جنة الدات ،
 ويوجد الراكع توحيد الصفات وفي السجود يضمحل ويحرق وجوده بالكلية و يوجد توحيد
 الدات ويغنى عنها تماماً - منقده .

في بدائع صنع الله في الاجرام النلكة والانوار الكوكبية ١٢٥-

ماصناف الزينة فصوره (١) بانواع التصاوير، فاسياد كروبه بسبب لسان نفسه وعلم حصول قلبه مشغلا ببطنه وفرحه ليس لهم الاهم شهوته او حشمته .

و العجب منه انه متى دخل بيت غني فيراه مروقاً بالصنع مموها بالذهب ولا ينقطع تعبه ولا يزال يصف حسنه ويشي على من صنعه وصورة وتراء غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان مساواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبه الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونفوش تصاويرهم في حيطانه .

فهما هذه النملة العريضة (٢) وما هذا النوم القاتل على اكثر الناس والسكر

(١) انصور جسمه بملاوه تصوير تشبه المنطبعة بكل الصور بالصور الثمانية والاربعة المعهورة ، وانتقال جسمه بصور الاشياء كنفسه كما يقول بعض الاشراقيين - منقده .

(٢) موجهها الامراض من الحكمة الالهية والرياضية سيما اشرف الرياضات وهو الهيئة فلم يعلموا من السماوات الا لونا، ولان الكواكب الاربعة وشرقا ، بل لم يعلموا من السماوات شيئا ، لان ذلك اللون لون كراء البعير والدخان . واما انها ملهى ، واهلى اولم هي او ما هي ولاها وما صورتها ، وطبيعتها العجاسة ونفسها المنطبعة والكلبة ، وغير ذلك من احكامها فاشموا منها راحة ، وادلك لان همهم بطنهم وفرحهم و مبالاهم بالرياضة في عالم الطبيعة على امله ولم يتدبروا الى حاق السماوات ولا في خلق اخسهم وفي عظمتها حتى يستحقروا الدنيا . ولا في دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنة من العمر هايعين فضلا من تذكر عظمة مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس املتزمة ومسرورة بقاء الله وامامتة و محرومة . فاذا قايت مدة مديدة من عيش البدن الطبيعي الى بقاء النفس المفارقة لم تجدد نسبة ادلاسية للمتناهى الى غير المتناهى وان كان كالف دورة من فلك الثوابت ، وكذا اذا هربت طلبة نيك القدسية وقايت عظمة الدنيا اليها . ثم من لا يرفى الجبل يستطعم الحمل ، واما من يراه بجنيه فيستصير فاسد بخيال ك النورى الى الافلاك واخر نظر مستحصر متعجب الى الربيع الارضى المكشوف من الماء والى ديدانه اثني تدب عليه فان الخلق بما هم خلق هكذا -

العظيم والجهل المفرط والشهوة المحيطة بهم فهلهم ايها العارف ! تسبح وتقدس لربنا
فهلهم يا احبا الحقيقة قوم بالتهليل والتكبير مدعوقين العالم وناظم المثلث والملوكوت ،
ورابط الناسوب باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت يقلب كتيب حاصر ولسان
داكر وصدر مشرح تنور الذكر والمعرفة ودمع ساك فبدد يد عارف ! بروح
شيقة ونفس ركية عاشقة لربنا راحة اليه حتى تنادي ربنا نداء خفيا ، وتصرع اليه
في ظلم الليالي وتدعو مدعاء المحبين المتأوهين ونداء الخاشعين وتضرع اليه تصرع المشتاقين

— عاشأهم في احلامهم الى الارض وتناخرهم بمالكيتهم فيها وانهكم قددها و قدر منصرها ؟
وبغلاو ذلك كم اقدار الافلاك وكم اقدار كواكبها غير المحصورة ؟ فن كثيرا من الكواكب
مقدار كل واحد منهما اصناف تمام الارض .

واظن بطل باطنك متادبرها الطويلة لا كما تراها بنظرك الظاهر اضواء صغيرة ضعيفة .
واسا حركاتها المتتفة بعضها الى المدرب على حلاف التوالي وبعضها الى المشرق على التوالي
واظرا احتلاص حركاتها سرعة وبطوء . فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثنتي عشرة سنة
وبعضها في ثلاثين سنة وبعضها ينتهي في البطو الى ان يتم دورة في خمسة وعشرين السنة و
ماي في مقابلة ما ينتهي في السرعة الى ان يتم دورة في اربعة وعشرين ساعة ، وبعضها في غير
هذه . واسطر ثبات اوصاع الكواكب الثابتة كلهم الاخر دائما وتبدل اوصاع السبارات تبدا
منسفا وابها مظاهر دوام الله ومجالي قدده الله وتربيته .

بل اصد بملك الى عالم نفوسها المصطفة التي هي خيال الانسا الكبير الذي كانت
الافلاك وما فيها بدنه والى نفوسها الكلية التي بها تدف الكليات والمفارقا ثم ارقا الى
عالم المقول الكلية والانبوار القاهرة من الطيبتين الطولية والمرضية التي هي وجودات بسيطة
محيطة اولات وحدات جمعية من رآها قد رأى الله . لانها من صنع الربوبية خلقت عليها
الاخلاق الالهية واستهلك فيها احكام السوائية ، اذ ليس فيها الحالة الانتطارية والامكانات
الاستعدادية . وحينئذ امتثلت قول القائل :

اي بيعة مرغ لامكاني اعيم يوسفه هم توليده
يكشايروبالويس يرونير زين كنبدرخ سال خورده

وسرت من الساحات صيحا في بحار طمتعو المافات مغايين يديه بشرط الاستقامة والتسكن
في المقام ، فالمراتب الاستكمال ثلاث : الثملي ، والتخلق والتحقيق وان شئت قلت : اربع الخطوة
والحال والملكة والتمكن ، فاستقم كما امرت - من قد .

وخضوع المحتاجين المتدللين سبحانه لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم
القطيعة يا محيي الاموات وماغث الارواح من القبور والدارسات وعلى الخيرات ومنزل البركات
افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشيء
خضع له يا من رشح من نوره (١) على دوات مظلمة وهاكل عاسقة في ليل مدلهمة !
فوقها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على
السموات هيئتها ورقهها ودورها وكل من فيها بالتحديق وطوقها اسبوعاً في كل سبعة آلاف
سنة (٢) حول البيت العتيق خلصا بسورك عن ظلمات القبور ولا تمذب ارواحنا بعلائق اشباح
عالم الزور و معدن المرور وثبت اقدامنا على المنهج الا بلج القويم والمبراط الحق
المستقيم انت الجواد الكريم والبر الرحيم .

فهذا النموذج من دقائق غنابة الله ولطفه في المعلوقات الظاهر تفانها لا مطمع لاحد في
معرفة دقائق اسرار اللطيف و الرحمة في عالم غيب و ملكوته الاعلى ولا في استقصاء
بدائع الصبح و الحكمة في الموجودات التي تليها في اعمار طويلة لان علوم العلماء
تزر بحفر باقيا الى ما عرفة الانبياء والاولياء **عليهم السلام** ، وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفة
المقربون من الملائكة والعلين من الاس عديا منهم عبدالله ثم جميع علوم الملائكة والجن
والاس اذا اصيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علماً بل هو الى ان يسمى دحشاً وحيرة
وعبراً وقصوراً اقرس ان يسمى مرفق وحكمة ، ان الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي
عليها فمستحق ان العلم بكل شيء بالذات هو نوع وجوده ولا يحيط بالاشياء الا بعد عنها وموجدتها ،

(١) هو الانوار الاسهبدي على ذوات مظلمة من الابدان الطبيعية ، وهذا القياس من
الحديث الشريف ان الله خلق المخلوق في ظلمة نهدش عليهم من نوره او غوره الوجودات والدوات
المظلمة الماهيات - منقده .

(٢) اشارة الى ما ذكره في مفاتيح الغيب وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف
في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك ، و الجميع سبعة اسابيع ، و باضماء
الف آخر لاجل الكسور والكيات التي في المئة النجومية يسير خمسين الف سنة ، وهو يوم من
ايام القيامة - منقده .

١٤٨- في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) ...

فلا يحكم بالحقيقة الا الله وحده، واطلاق الحكمة والمعرفة على غير منسوب من المعيار والتشبيه ولهذا حوّل الكل بقوله (تعالى) «وما اوتيتم من العلم الا قليلا» .

الفصل (١٥)

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) مشتاقة الى لقائه

والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كما لا ور كز باقي ذاته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة الى تمييزه فالحق (١) المحرر عن الشوق يحتس بالمعارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولميرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادى محسبه او طبيعي محسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمية او الجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة (٢) لو صممة كما في الافلاك او ايسية كما في العناصر و المرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كنه خير (٣) ومؤثر ولذيد

(١) اعلم ان مخرج ان المعق اعم مما يصاحب الوجود ان كما في عشق الاول (تعالى) بذاته، وعشق المقول بذاته والحق يقتصر بما يصاحب المقدان فبالعشق المركور في كل شيء يحيط الموجود كالكمال الاول ، وبالحق المركور يطلب المقنود كالكمال الثاني، وبالحركة يصير المطلب بالفعل ، وبها ينال المطلوب ، فالحركة والفعل في العوالم الامكانية ما به يصل الفاعل الى الناية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اسالي - من قدمه .

(٢) هي التخصيص نظر فاسم حودوا التخلل وهو من الحركة الكلية في غير الثبات والحيوان - طمد .

(٣) فهذه المقدمة لكل وجود مشوقية ، وبالمقدمة الثانية - وهي ان الوجود حقيقة واحدة - مدعوية الكل مشوقية الحق ، لان الكل وجودا ظهوره وايضاً وجودا ستره .

هذه المقدمة ايضا يتنم ان العلة كمال المعلوم ، وكل موجود مشتاق الى كماله في الحقيقة -

في إثبات أن جميع الموجودات عاشقة (سبعانه) ... - ١٣٩ -

ومقابلته هو العدم شرّ وكريه ومهروب عنه وعلت أن الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدوداً ودرجات وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و أجسامها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالاكمل والنقص والاشد والاضموعاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال، ولكل واحد من الموجودات المعنوية نصيب من ذلك الكمال فأنقص منه وله نقص بحسب حده في المعنولية، فإن حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتجدد، اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقعدة فقد ثبت أن النقص والتناهي من لوازم المعنولية اذ المعلوم لا يسكن أن يساوى علته في رتبة الوجود والالم يكن احدهما بالعلية أولى من الآخر .

فإن كل عالم يكن معلولاً لشيء كالواجب (تعالى) فلا نقص فيه أصل لكونه محض حقيقة الوجود والخير، فهو اعظم الأشياء بهجة ومحبة لذاته، وما يلزم لداته من العيرات من حيث هي خيرات، وكل ما كانت المعنولية فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض أكثر فهو انقص، وكل ما هو اقر بعبته (تعالى) فهو اكمل وانم .

فإذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والمشق الالهي والنهاية الربانية، ولو خلاص ذلك لحظة لا تظمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر من العدم والنقص وكلما هو مطلوب فأنسا يمكن حفظه وإدامته مما هو تمامه وكماله، فالمعلوم لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه، و الحرارة لا تحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها، والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه، والعلم الناقص الظني

مشتاق الى ملئته ووجه التوقف أن كمال الشيء من منحه فالبيض العديد كمال للبيض الضعيف لانه كمال السواد ، و النور القوي و الحرارة القوية كمال للضعيف منهما لا اهم كمال لمقابلتهما او مخالتهما وهكذا . وقد ثبت أن الوجود ليس حقائق متباينة من قده .

لا يتم حتى يصير بقياساً دائماً لا يرول الا يبرهان عفى (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملاً الا بما هو اقوى منه وهو علة ومديم ذاته ومحقق هويته فالهوى لا يتم الا بصورتها والصورة لا تتم الا بصورها والحس لا يتم الا بالنس ، والنس لا تتم الا بالعقل ، والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود ، فاد كل ناقص يتم عن نفسه ويمزج منه الى كماله وتمسك به عند بلده ، فيكون كل شيء لامحالة عاشقاً لكمالته مشتاقاً اليه عند فقدته والعشق حاصل للشيء دائماً سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال .

واما الاشتياق والبل فاما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ، ولذلك كان المشق سارياً في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد ، ونحن قد بينا مراراً ان الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانها ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقاً فكما لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم و يفعل - باى وجه كانا - فله حياة فالكمل اذن حتى عند العرف الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فيموا منه ماله حتى ظاهرة وحركة ارادية من مكان الى مكان .

فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطاً او مركباً فله حياة وشعور فلامحالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتماثلها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه ، والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله نفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لافى الذات ولا لافى الاعتبار او يكون كماله بما ورائه .

فالاول هو الواجب الوجود والثاني هو الخوات العقلية فهذا السط من الموجود الكامل ينقسمه غير متفكك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

(١) لعله من سهو القلم فان اليقين هو العلم المركب من العلم بضرورة الجواب الموافق

وامتناع الجواب المخالف علماً كلياً دائماً ، وما كان كذلك فانه لا يرول ببريل نعم وبما

يرول بالصورة اليقين يبرهان بطله فيكشف ذلك عن كونه جهلاً شيئاً باليقين - طمد

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) ... - ١٥١ -

معشوق اذ اندلما سوى ذاتهم واما الذوات العقلية فعاشقة له لاندواتهم الا من حيث كونها آثاراً له
(تعالى) فمنق دواتهم لدواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مصمحل
مستبث تحت نور الاحدية ، فالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذواتهم بمصباح محيط
بالنفس والله من ورائهم محيط .

واما القسم الثاني فهو اما مكلف بذاته وسطة ذاته في خروجه من حد نفسه الى
كما له وليس كذلك

والاول هو النفوس الملكية فهي واحدة للكمال من وجه فاقدة لمن وجه ، فلها
المشوق والشوق على الاتصال فلها لغة المواصلة والتم المعارقة ولما لم يكن لديها يخصص
بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم مروج بلذة ولانها منبعث عن وجد العشق فيكون
الما لذيقاً ولذا شبت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالها العقلية
ومعشيتها الروحانية تشبهاً مبدأً (١) حال من به حكة و دغدغة .

و الثاني اما ان يكون ناقصاً من كل جهة او من جهة دون اخرى والثاني من ،
الاني اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها
فهو احسن الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتصادمة لنفس جوهرها او يكون كماله
بامرئ على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنفس جوهره يتأني منها التركيب
او عند التركيب يزول تضادها و يقل ضرباً آخر من الحيوية يصدر بسببها حفظ البنية
من استيلاء احد الاسداد عليها منتهى عندئذ ، فان وقع لسورتها الحافظة عن افساد الاضداد
الاقصر على هذه الكمال فهو البعاد و ان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي
في النشوة والذوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتضت على هذا ، و ان زاد
عليه باحصار صورته غير مادية في ذاتها وادخلها متزعة عن المواد في آلياتها ومشعرها
فهو الحيوان ، فان الحيوان يتقوى بالاحساس و التخيل كما يتقوى النبات
بالتعنى والنشوة .

(١) و بوجه اقرب بالاعانة : يشبه بحال معشوقة تمكن الماشق من التمتع معشوقا

بالنفس والسبب تمنعها و تدللا - منقده .

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجدات الناقصة طالعة للكمال الذى يتم به وجوده ، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان تصير ذات قوة تزيد بها فى مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره العقيقى ويلصق باحزانه على سمة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال وبجسده داحة من القرب الى المبدء المتعال الذى هو الغاية فى الضيلة من كل وجد حاول كمالاً اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجود، و هو كونه داصورة حسنة، ثم متعينة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الالويات، ثم عاقلة لها، لفعل بادراك الثوابى النظريات، ثم صائرة عقلاً بسيطاً فضلاً للمعقولات ثم راسخة الى الله (تعالى) راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية وادواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المماشيقي وغاية اللذات والريجات ومنتهى الحركات |

و الاول من الثانى - وهو ما يكون ناقصاً من كل جهة - كالبولى الجسمانية فاهى فى ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحتلها من الصور، فحقيقها عين العاحة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل و«الشيخ الرئيس» اسكر فى «طبيعيات الشدة» كونه مشتاق الى الصور كما هو المسقول من المتقدمين غاية الانكار ثم، انه قد اعترف بذلك فى رسالته اثنى صنفها فى العشق وكيفية سريانها فى جميع الموجدات، لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريتها عن جميع الصور وكونها دائمة التمس بشيء من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و المركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الريادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان يشب لها شعورا وحيوة .

و افقت تعلم ان اثبات العشق (١) فى شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان محمداً

(١) لفظ «العشق» بحسب المرف العلمى انما يستعمل فى التعلق الخلقى الكائن بين

الذكر والانثى من الحيوان وهو حب الوقاع لكنه فى التماثل العلمى مرادف او كالمرادف

للحب، وهو تعلق خاص من ذمى بالشود بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقة

التسمية، و نحن قد بينا في السطر الاول في مباحث الملة و المعلوم عشق الهولي الى الصورة بوحدة قياسي حكمي لا مريد عليه وقد مر ايضاً اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات (١) وهو المنطوق في هذا الباب لم يتيسر له «شيخ الرئيس» تحقيقه، ولا احد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا الا اهل الكشف «الصوفية» فانه لاح لهم - بضرب من الوجدان وتنسج اوار الكتب والنسج - ان جميع الاشياء حي تاطق ذاكر لله مسح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» وقوله «الله يسجد في السموات وما في الارض» وسجن - بحمد الله - عرفنا ذلك بالرهان والايمان جميعاً، وهذا امر قد اخضع به بعمل الله وحسن توفيقه .

فان الذي ملغ اليه نظر «الشيخ» وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية

«المحسوب اذا وجده ويميل اليه اذا فقهه» . ولما كان كل جمال وحسن وحير وسعادة راجعة الى الوجود - كرجوع مقابلاتها الى الدم وكان هذا النوع من التعلق موجوداً بين كل مرتبة من مراتب الوجود وبين ما فوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي مشتملة بما فوقها وكذا بينها وبين كما لايتها الثانية واثابها الترتيب عليها - وجب الحكم بكون الحب سارياً في الموجودات سواء قلنا بسريان الحياة والعصور فيها اولم نقل .

ومن هنا يظهر ان العلم والعصور خارج عن مفهوم الحب وان قلنا بتصادقهما كليا فنقول «ان اثبات العقل في شيء بدون الحياة والعصور فيه كان مجرد تسمية لا يخلو من غشامة طمده (١) الذي برهن عليه في مباحث العاقل والمقول ونهيه هو ان العلم يساوي الوجود المجرد وان المادة وكذا الماديات من الاجسام والجسمانيات تأتى بداتها الحضور فليست عالة ولا معلومة بالذات ، فكأن معنى سراية العلم في جميع الموجودات و كون الاجسام والجسمانيات عالة اسودها المثالية والعقلية - وهي كمالها النعلى - عالة بانفسها وبغيرها ومعنى العلم بها المعلوم بصورها المثالية والعقلية . وهذا البيان جارٍ به في سراية القدرة في جميع الموجودات ، فالقدرة العقلية - كما تنقسم - كون الشيء بحيث يدر عنه الانوار، فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبني لصور آتارها ، لان القدرة التي تخص الاجسام والجسمانيات ، انصالية بمعنى امكان الصدور لافئته . ثم اداتم سريين العلم والقدرة في الجميع ثم في الحياة التي هي كون الشيء ذاكاً فضلاً - طمده .

في اثبات العشق في الباطن غير الحية عند ما ذكر في تلك الرسالة بقوله: وان المسائط غير الحية ثلاثة. احدها الهولي الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراس والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحققت الاوائل من الالهيين لان جعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحررها من جوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات ، اذ الجوهر الهولي في هذا حاله ومع هذا لا يستكره اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، بل ولها اعلى الصورة عزبة في الجوهرية على الهولي، اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرأ ومهما وجد وجود جوهر بالفعل، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بسوع فعل واما الهولي فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بل قوة اذ لا يلزم بوجود كل هولي جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انها جوهر بسوع قوة . فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة و لا يعمل احراق هذه الحقيقة على العرس .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان كل واحد من الباطن غير الحية قريب عشق هريزي لا يتخلل عنه البنية، وهو سب له في وجوده، واما الهولي فلديمومة براعها الى الصورة مفقودة ونوعها بها موجودة (١) ولذلك تلقاها متى عرمت عن صورة، دبرت الى الاستقبال عنها صورة اشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق ، فالهولي نعر العدم فمهما كانت ذات صورة لم يتم فيها سوى العدم الاضافي ، ولولاها لالاسها العدم المطلق ولا حاجة بنا هيئنا الى الحوض في امية ذلك، فالهولي كالمرأة النسيعة المشقة من استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم . فقد تقرر ان في الهولي عشقاً عريزاً واما الصورة

(١) الاظهر ان يقال : وعشقها بهام وجوده كما لا يخفى ، ولعل نسخة الاسل كانت كما قلنا . وعلى نسخة التنوع ، فان اريد الطور الحسية فهي نوع اضافي وايضاً نوع له وجود مرتباً لا متكافئاً والهولي تتنوع بها كذلك ، وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافئ والهولي تتنوع بها كذلك ، لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الاخرى بخلاف الحسية مع النوعية لانها غير متكافئة بل مترتبة - برقمه .

فالعشق العربي فيها ظاهر لوجهين : احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومساكنها
اصلاحها عنه والثاني بالجد في مواضع الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية
متى بايئتها كمصورة الاحسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الاربع والاصور تمازجة غير
هذه الستة. واما الاعراض فمشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً وذلك عند تلاحقها
لاصدادها (٢) في الاستبدال للموضوع فادن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق
غريزي بلباعه « انتهى كلامه »

**ولا يخفى على احد من الادكياء أن كلامه هذا في غاية الصعق والنقص ، فان
مذكره لا يفيد اثبات معنى المشق في هذه البسائط الاعلى ضرب من التشبيه**

اما ما ذكره في عشق الهولي فمجرد تشبيه وتحويل بالتحصيل ، و تبدل بعض
الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالزراع والاشفاق والمبادرة « على » ان مذكره من
مبادرة الهولي الى الاستبدال عن صورة صورة اخرى غير صحيح اصلاً ، اذ الهولي جوهر
قابل لا فعل لها اصلاً وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القول والطاعة وقد اشرنا سابقاً -
على المسجع الذي سلكناه في اثبات سرى المشق في جميع الموجودات - الى ان الهولي
في ذاتها عبادة عن نفس قوة الشوق والعشق وقولهما لانها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى
شيء ، والالكائنات صورة بالفعل لا هولي .

**واما ما ذكره في عشق الصورة من حدها في ملازمة الموضوع وحدها في ملازمة
الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى بايئته فليس في ذلك ايضاً
ما يدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الحد والشوق ، وهو من قبيل
المصادرة على المطلوب ، فان مجرد اقيام الموضوع لا يدل على المشق له ، وكذا السكون**

(١) هي صور العناصر الاربع والمادة الفلكية ، وتصير ستة باضماء الصورة النوعية
التي في المركبات - مرقد .

(٢) اي: عند تبدل الموضوع واقفائه تلاحق الامراض بالعدم والحد باصلاح المعطين
وهم لا يعتبرون كونه موجوداً ، او اريد الحد باصلاح الالهيين لكنه لازم لعدم المرض باعدام
موضوعه ، لان الموضوع من جملة الشخصات - مرقد .

في الحبر عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا ينل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعوراً بذاتها وبفعلها ، ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يشترط سرّاً من الشعور فيها . وعلى هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ، ولو كان كل ملازمة (١) شيء لشيء ، عشقاً له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقاً لموصوفاتها ، وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية ، واللازم بديهي السطوح .

وهيهنا دقبة يجب التنبيه عليها : وهو ان الالهيّن الدين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات اما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو ادون منه و انقص الاعلى سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات .

فاذن الذي ذكره الشيخ ، من عشق الصورة لموضوعها - اعنى المادة - ليس بشيء (٢) بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل ، بل معشوقها و

(١) فيه اولا انه لزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما او ما ناله و الامراس من مراتب وجود الجوهر وكمالها وتمامها ، فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب . وثانياً ، ان ما ذكره من لوازم الماهيات امور اعتبارية لا وجود لها ، وما ذكره من النسب والاضافات ما ان اراد النسب والاضافات اعتبارية فعالها حال لوازم الماهيات . وان اراد الوجودات الراجعة فعالها حال سائر الوجودات النعنية التي ثبتت فيها المحبوس جميعاً وجودات رابطة بالقياس الى الوجود الواجبي وكذا كل مملول بالنسبة الى ملئه . وان اراد بها النسب والاضافات المتولية فهي امراس حتمية والاعتراض بها وبالسطوح والاطراف على الصحيح - وهو يقول صريح بريان العشق فيها - من قبيل المنع الذي يستتبه فيه الى ما لا يقبله العزم وهو في حكم المصادرة على المطلوب . ودعوى البداهة غير مسوعة . وليست شرى اى بداهة نفس بذلك و على ان الاشكال عائداً اليه في قوله بريان العشق فافهم طعد

(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المعتزلة من قده .

مقصودها ما هو احل واعلى رتبة من افعالها - وموسوعات افعالها - اعنى به نفس الغاية او نفس كونها عبي الوجه الاكمل - وليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال آخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها ، فاما تحصيل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لاتدبر المدن ولا تنشئ الآلات المدنية عشفاً للبدن والآلات ، وانما تفعل ذلك عشفاً لذاتها وتثوقاً الى بل كمالها .

وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين في هذا المقام يسنى له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينسق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاثم الاكمل ، وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عشقة له مشتقة الى لقائه ، وكذا لا بد ان يكون كل عشق للعالي عشفاً للسافل لاعلى سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التفاضل والاستجراذ والترشح.

فالذي لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا حرم بعشق تمامه الذي هو الطبيعة فتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا حرم بعشقها ، وتمام النفس بالعقل فتمشقه وتمام العقل بتمام الكل بالواجب (تعالى) فيتمشقه العقل ويشمه الكل ، بل هو الكل في وحدة وهو ممتنع بذاته لا بغيره ، ادلاهير (١) ولا بد ولا شريك له وهو العزيز القهار ، **وهو القاهر فوق عباده والله من وراءهم محيط** فينبطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الانبياء كما ينطوي في علمه بداته علمه بجميع الاشياء . وقد مر - في مباحث العلم - كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدته الحق ، فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكما لانها منطوية تحت عشق العقول لمبدأها الاعلى ، وعشق العقول لمبدأها الاعلى منطوية تحت بهاء النور الاول والحير الاثم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل .

(٣) اي: لا غير يقاير ويمايه بينونه مرله ولم يكن وجوده ظهوره ورجله والنظر المحس

البه ، اذ هو الموجود في نفسه لنفسه ينميه دياها الناس اشم الفقراء الى الله والله هو الذي من قده

الفصل (١٦)

في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الأشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وحياً آخر لمياً عاماً في هذا المطلب فقالوا :
 " ان جميع الهويات والموجودات كمالها بكر وجودها من ذاتها بل من عللها القياصة
 وكذلك كمالها استفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من
 معلولاتها لشيء من كمالها ولا انتفاع للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله
 فوحى في الحكمة الالهية (١) والعناية الربانية وحسن التدبير وجود النظام ان يكون في كل
 موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللاتفة مشتاقاً الى تحصيلها
 صدقداها ، ويكون ذلك سبباً للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي ، وهذا
 العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازماً لها غير مفارق
 عنها ، اد لو جارت مفارقتها عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظاً للعشق الاول الذي
 فرض ان به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومسترداً له عند عدمه ، وذلك العشق ان
 لم يكن لازماً فيحتاج الى عشق آخر ويسلسل ، وان كان لازماً فيصير احداً للعشقين معطلا
 وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واحرائها .

هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه احوود واحكم ، والتمية فيه انهم
 فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالانتم والافس و ان
 المعلول من سنخ حقيقة العلة ، والعلة تمام المعلول ، وقد ثبت ايضاً ان الوجود خير

(١) ان قلت كما في الابقاء لزم الانتفاع العالي الى السافل لولا العشق كذلك في الاحداث

لزم هذا الانتفاع مطلقاً بل في اسطاء العشق .

قلت: كل ذلك على سبيل الرشح ، فانه (تعالى) فاعل بالمعاني لا بالقصد الراكد ،
 والعشقات المصنعات للموالم وسكانها كوجوه لشيئته وعشقه دعوت الوجود للحق القويم ،
 والاحداثات ايضاً بعشقه لذاته وعشق الاميان الثابتة لاسمائهم ، والماهيات لوجوداتها ، و
 الوجودات لكمالها وهو الوجوب ، اذا تم العشق فهو الله تعالى - بركته .

لذيده كل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلة ذاتها كمال ذاته يتم بما هو بعينه علة ومقيس وجوده وبن العلة الحقيقتوان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتصقة بها لمعلولها بل ذاتها ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريضة لذاتها ، وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتتامه ، والمعلول من لوازم هذا التمامية (١) التي هي بعينها ذات العلة ، فلاحتمل ذلك يمحط كل معلول بعشق علة وينظم كل سافل بعشق ما فوقه ، فلولم يكن بين العالي والسافل هذا المحور من الارتباط لم يمحط الموحودات ولم يبق النظام على هذا المحور من التمام ، بل يحتل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرح فثبت انه لم يكف للنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ، ولا ايضاً كمي للنظام عشقه لكمال ذاته لولم يكن ذلك الكمال بوجود علة حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتماه بعينه عشقاً لعلة المفضية لذاته ، وايضاً الشيء لا يجوز ان يكون حاصلاً لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجوداً لنفسه والارم تعتمد على نفسه اذلا معنى للحفظ الا الاقامة والابقاء ، ولشيء الممكن كما يقتدر في حدوثه الى علة هي

(١) اشارة الى أنه كما يعشق العلة كمال المعلول بعينه عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تيماً ، لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحطاط كمال المعلول بالعشق هذا مضاء اي: يعشق العلة ذاتها ، وانحطاط نفس المعلول بالعشق مضاء بهذا العشق اللازم للعشق الاول كقابل ، وقابل ذلك المح ، ويمكن ان يكون المعنى : يحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علة ، لان شبهة الشيء بتماه وكماله ولما سيذكر اضي قوله ، هو عشق لعلة الذي هو عبارة عن اتصال وجوده اليها ، يعنى عشق المعلول لعلة عبارة عن وجوده الحقيقي الذي هو الرضا الوجودي والنسبة الوجودية اليها والاضافة الاشراقية منها اليه وهي الوجود المنبسط .

و يرشدك الى كونه علةا تسببه بالمشية والتعبير عنه بالتعلق وبالمحبة في قول
وما جهت ان اعرف ، والعشق والمشيئة والمحبة والتعلق واحدة في هذا الوجود الاتصالي ينحصر
هوية المعلول لانها ربط محض ، فلولم يكن الاتصال والربط لم يكن هوية ، فلولعشق السائل
للعالي - اي: تعلقه به - لاضل السائل بناء على اسئلة المصدر - اي: العشق - الى المفعل
ولو كان من اضائه الى الفاعل ويكون السائل معولا كذا المعنى لولعشق العالي لكمال
السائل لاضل ، وهذا بينه عشق العالي بذاته كما علمت - مرقد.

١٦٠- في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات هو ..

غيره كذلك يقتضي بقائه الى علة هي غير ذاته ، فلامعنى لكون الشيء حافظاً لكمالته بل الامر بالعكس اولى ، لان كمال كل شيء ساهو مقوم ذاته ومحصل مادته ومموج جنسه .
فعلم من جميع ذلك ان المشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلة الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها ، فهذا الانتساب اعنى الوجود الانشائي-
يسحفظ هوية المعلول ويتم بقائه سعيد وجوده (١) ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم :
«لولا عشق العالي لا تلمس السافل» .

وعلم سافرنا ان المشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها ، فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اسممحتي انتهى الى وجود المواد والاحسام ، فكذا يشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واحب الوجود ، فجميع الموجودات بحسب مالها من الكمالات الالافقة طالفة لكمالات واحب الموجود لداته منشئة به في تحصيل ذلك الكمال فالبارى (تقدمت اسماؤه) هو غاية جميع الموجودات وبهاية مراتبها ، فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالها الممكن لها و سبب دوامها ولولا المشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد .

الفصل (١٧)

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات
وان كان شيئاً واحداً في المال وهو نيل الغير
المطلق والجمال الاكمل الان لكل واحد من اصناف
الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل
بعشقه الى ذلك المعشوق العام

قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توحها

(١) لما كان التأسيس خيراً من التأكيديس هذا عطفاً تفسيرياً لسابقه ، بل سابقه انعمنا .

اصل هويته وهذا انحفاظ كماله وساميته بعشق سعيد وجوده بذاته التي هي كماله معلول لعشقه
عن ذاته ، اذ لامعنى في ذاته سوعسريح ذاته من نفسه .

في بيان مشوق الحقيقي لجميع الموجودات واركان... ١٦١.

عزيراً على ترتيب وعظام، فهي عاشقة للوصول اليه وليل داته على الترتيب من الأدنى الى الأعلى ومن أخس الأحوال الى أشرفها وكما ان جميع الموجودات سالبة للحير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الغير المطلق والمشوق الحق منجذب لمشاغفه الاعن قبولها لتعليه و يبلها لنور حماله على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بالمتوسط كمرآة يتعلى فيه صورة الشخص المطلوب بالمتوسط مرآة أخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ما بالغيره من دلالة الجمال فهو بمنزلة من يرى صورته مشوقه بنور مرآة واحدة والمرآة متعددة غير مرآة صرة ، ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المشوق الحقيقي لا المرآة اذا المرآة عدمية (١) لا صورة لها، وليست الصورة الا للشخص. فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرآة الا ان تعدد المرآة وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في صفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثير القابل عن اشراق نورها ، وهكذا حال المحسّنات في قبولها لتجلي الحق الاول واستعادتها من نور حماله و شروط جلاله ، اد ليس لغيره تأثير ولا شيء عن غيره تأثير وما امره الا واحد وليس فعله الا مشاءه ، ولا تجليه الا تحت واحد ، لكن قبول البعض لانه تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القوس والبعد منه (تعالى) فالأقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الأبعد .

قال الشيخ الرئيس، في تلك الرسالة المشفية : «ان كل من عمل بعمله فاعله بنور مثال يقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل انما يعمل في قابل الانفعال عنه بنور مثال واقع منه فيه ، و بين ذلك بالاستقراء فقال : « فان الحرارة النارية انما تعمل في حرم من الاحرام بان تصع فيه مثالها و هو المنخوة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة انما تفعل في نفس لاطقة مثلها بان تصع فيها مثالها ، الى آخر كلامه .

(١) لانها معنوية بالمعنى فدية فيه . ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية ، ومن هنا أثر ورجع مقام من جعل الاميان مرآة ذاته (تعالى) على مقام من جعل ذاته (تعالى) مرآة والاميان صوابه - منقده .

١٦٢- في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان...

اقول وكان «الشيخ» لم يظفر بالبرهان الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء

ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي سيرا توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات بمعنى ذاته بالفعل و الثبات ، وذلك ان الاشياء التي تصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس او تحيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلومات بالعلل و الرؤية بالشريفة ثم بآله النفوس الالهية بلا توسط ايضاً عند النيل (٢) و ان كل بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه، ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النبوية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه الى التشبه به بخائنه ، فان الاحرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها ، وهي البقاء على بعض الاحوال اعنى عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تشبه بمعنى مبادئ هذه الغاية وهي الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية و الثبائية انما تفعل افعيلها الخاصة بها تشبهاً بمعنى غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و مقدرة وما صاهاها وان لم يشبه به في مبادئ هذه الغايات كالحمام وكالثغدي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افعيلها العقلية

(١) هذا يحصل وجهين : احدهما ان ابدراك العقل الفعال ذات الحق تعالى .
وثانيهما ان ابدراك العقل تصوره نفسه تجلي الحق (سبحانه) ومعقولاته ايضاً تجلياته سبحانه.
وايضاً تعقل نفسه بسبب تعقل خلقه ، وعلى الاول خبر «ذاته عائد الى المتجلي الدال عليه التجلي - مراده .

(٢) وذلك لان تجليه . المعقولات . والمعقول واحداً لو كان في الـ عقل ، فان المرء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، ولو تثنى مثلاً صار امراداً ، او تعدد الاقراذى بالمادة ولو احقها ، فالمعقول كمركز والمعقول والنفوس كاساب اقطار انتهت الى ذلك المركز ، فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد ، وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وامرته، بل هو معقول الحق المتعال ولا يحيطون به من علمه الا بما شاءه - مراده .

و اعمالها الخيرية تشبهاً به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادئ هذه الغايات كالتعلم وما شاكله و النفوس الالهية (١) اما تحرك تحريكاتها و تفعل افعالها تشبهاً به ايضاً في استقاء الكون والفساد والحرب و النسل ، و الملة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افعالها دون مبادئ لان مبادئها المعاني احوال استعدادية قوية والخير المطلق سره عن معالجة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات (٢) فعلية والملة الاولى هو الموصوف بالكمال العقلي المطلق ، فجار ان يشبه معنى الكمالات العائية وامنع ان يشبه معنى الاستعدادات المبدئية ، انتهى كلامه

تذكرة : ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطتا طراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكماً ونظماً عقلياً تأخدياً ، كما اوضحنا سيلاً من ان الموجودات لما كان بعضها معلولات ومسا اولاً ومنها ثوابي فارتكزت في حيلة المعلولات نزوع نحو عالاتها واشتياق اليها ، وجعلت في حيلة عالاتها رافة وعطوفة على معلولاتها ، كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ، ومن الكبار على الصغار ، ومن الاقوياء على الضعفاء ، وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والمر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يعنى على الجنس ، وان المعلول كأمنه جزء من علته ، وان الملة كانت تمام لمعلولها ، وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه ، فالغني يرتبث بالغني ويشتاق اليه ، والغني يرحمه ويحرم من فضله عليه .

(١) المراد بها . النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والحيلة ، وكان جميع العالم كبدلاً لها ، وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس في حديث سيد الاولياء عليه ، (ع) حيث قسم النفس الى اربعة : نامية نباتية : حسية حيوانية ، ناطقة فسمية ، كلية الهية ثم ذكر (ع) حكم كل واحدة منها ، والحديث مشهور من قوله .

(٢) ومن هنا قيل : خفا لغايات و اترك المبادئ ، من هذا القبيل طلب الكل الفناء وهو صفته (تدلي) ، وعشق الكل الهناء وهو صفته ، وعشق الكل الفردانية وهي صفته ، وهكذا في باقي الصفات ولكل صفاته الا ان الكمال في الاستعداد والعلم بان المدرك ماداً .

جندبى مراد دره سراسيمه مي دوند در آفتاب و غافل از اين كه آفتاب چيست و نه .

واعلم ان العشق اقسام ، والمحنة متشعبة و المحبوبات كثيرة لانصي حسب
تكرر الانواع والاشخاص.

فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للمكاح والعباد لما فيد من حكمة غناء
النسل وحفظ النوع .

ومنها محبة الرؤساء لارياست وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظة
عليها كباقي محمول في طباعهم مركز في نفوسهم ، والحكمة فيها طلب الاستعلاء (١)
للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية ،
والفاعل بالصناعة يحتدى في مسعته للفاعل بالضرورة ولهذا قيل : « الصنعة تشبه بالطبيعة »
ولو لم يكن محبة العلو والرفعة من نزعة في جيلة النفوس لما احب اكثر الناس كونهم رؤساء
مطاعاً في قومهم ، ولما كان شديد الحرص في ذلك .

ومنها محبة التجار والتموليين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار
وحفظ النقود والامعة واحترانها ، كانه شيء محمول في طباعهم مركز في نفوسهم لما
فيهم من المصالح لميرهم ومن ياتي يحثهم .

ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم ونفوسها في الكتب ونشره
و البحث عن غوامضها وكشف اسرارها و تعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين
كانه شيء محمول في طباعهم مركز في نفوسهم ، لما فيه من احياء النفوس (٢) او بنشر

(١) اعمد اللمية فيها اذا كان في جيلة النفوس ان كانت صاحبة الغنى والجمع ولذا سماها
«الاشراقية» بالنور الاسفيدي ، فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحققة كأيها خرجت
من النظرة الاملية واحسنت عن هذا العشق مشق آخر كعشق الاكل والغرب وسعوها او
عشق الرياسة غير الحققة وان كان هذا ايضاً سببه ما ذكره - من قوله -

(٢) ولما في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علماً كما قالوا . والعلمة هي
التشبه بالاله تماماً وعملاً . وبالحقيقة النبطية كل النبطية في العلم بله وآيته الكبرى وهي النفس
الناطق ، ومبادئ تلك القربية . والمعرفة هي الناية القصوى للخلق كما قال تعالى «خلقت
الخلق لكي اعرفه» - من قوله -

من موت الجبال وفير الطبيعة وتسيبها من رقة الفضة وبوم النيران
ومها مدبة الصاع في اطار مناتهم وحرصهم على تميمها وشوقهم الى تحصيلها
وتربيتها كأنه شيء عزيز لهم ، لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم .
واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف و اعلى كانت محسوساتها و مرغوباتها الطمعا و اسمى
و ارفع و ابقى والذى يسبك على هذا الامران القوى الساتية رؤسها ثلاثة احدى قوة
التغذية والثاني قوة التسمية والثالث قوة التوليد فكذلك المشوق الخاص بالقوى النباتية
على اقسام ثلاثة (١) احدى يختص بالقوة المغذية وهو مبده شوقها الى حضور الغذاء
عند حاجة المادة اليه وقائمه المتغذى بعد استجالتها الى طبيعتها التي يختص بالقوة
المنمية و هو مبده شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في افطار المتغذى ،
و الثالث يختص بالقوة المولدة و هو مبده شوقها الى تهيئة مبده الكائن مثل الذى هو
فيه من نوعه .

ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن
مجرد اتفاق او حراق ، بل هي لغايات وانغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطوائعها ركن من
تأمل فيها يعلم انها صادرة عن قبول وقصور فيها فهي ادن عاشقة لتلك الغايات وهي
منعمة لمبادئها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النفس الى الكمال وعن القوة الى الفعل .
ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذى نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن
بعض قواها الشهوانية . وهي الثلاث الساتية من قوة التغذية وقوة التسمية وقوة التوليد
ما يصدر عن تلك القوى الثلاث التى تكون فى النبات ، لكن على وجه اللفظ و ابقى ،
وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس مشوق
هذه القوة فى عامة الحيوان ما سوى الناطق الامشوق القوى النباتية بعينها ، الا ان عشق القوة

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل ، وان شئت قلت : بحسب انقسام الفاعل ، اد
القبول بمعنى الاتصاف ، جامع الفعل فيكون كاتصاف الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادة
باتصاف الفاعل ، و على الاول يكون كاتصاف الحركة الى السموية والارضية والنفائية
والجسمانية - مرقنه .

الناحية لا يصدر عنها الأفعال الطبيعية وسرعادى وادون وأما عشق القوة الحيوانية
فأما يصدر عنه الأكل و الجماع والتوليد على نحو الإرادة و الاحتيار وسرعادى (١)
والطف و ما حذا حس واهل ، ولذا تم وشوقا كمل ، واستعمال من الحس واعانة من التحيل
ولا شبهة في أن فعل التحيل افضل من فعل الحس و فعل الحس افضل من فعل
الطبيعة ، فان قوة التحيل ينال صورة ما يعتقد مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية
عن كدورتها آمنة عن الفساد والعلم مادام يحفظها الحبال و يلتفت اليها ، وذا ذهلت
عنها سبب شاعل من خارج او داخل غامت و زالت لاعلى نحو الفساد و كذا قوة
الحس تنال الصورة المحسوسة المشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور
المادة بوضعها .

و اما الطبيعة فلكونها مستترقة في محر البيولى لا يسكنها تحريد معشوقها من
المادة بوحه من الوجود واحكامه عند ذاتها الا مخلوطة بالاعشىة الظلمانية و الاعدام
الهيولانية المعروفة لذاتها و لذات ما يتاله من الاعدية وغيرها .

ثم الحيوان غير الناطق - وان كانت افعيله افضل واحسن من افعال النبات
و معشوقاته انور و اشرف من معشوقات النبات ، مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق
بالشهوة دون الغضب كما علمت الآاء لاحتياط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فروزه
بالقوة النطقية التى يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والمآيات العقلية - لا يبعد
بادراك العرض العقلى والخيير الحقيقى والمآبة الكلية في فعل من الافعال ، بل شوقه
مقصود على نيل الامور العرثية والذات القافية ، فلذلك صارت فيه قوت المشهوانية
مشاكلة للقوة النباتية في اقتناره على هذه العرض الشخصية والعشق الجرنى .

(١) الى قوله دواعى من التخيل ، اما صارت من الحيوان اعلى والطف من عشق النبات
لمكان القوة الدروعة في الحيوان صارت الثلاث في مجموعة بالروع و الشوق ، فصار عشقه
الطف واد ، واستعمال الحس والتخيل من النيل والومال في الحيوان اوفر ، اذ مرة ينال
مستوى بوجوده الطبيعى ومرة بوجوده المحسوس بالذات ومرة بوجوده المتخيل بالذات ،
و . . . من الاول . . . من هذه .

واما الذي يترتب على افعالها وشهواته من تنعية الاشخاص وادائه الانواع و
اصلاح المطام وذلك امر يصدر من فاعل احل (١) واعلى لعاية ارفع وابهى ، وبسوط
عبادة الله وملائكته المديرين لامور الحلائق على احكم ترتيب واجود نظام .

واما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى عنها في الشرف
فارب ما صمام تلك القوة الشريفة اليها زيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها
الباررة عنها ادوم عاية و احكم مسمعة و ارفع منزلة على ما يكون لها ما عرادها ، و
اكثر آثارا (٢) اما بالعدد او بالقوة و الشدة و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ وسهولة
التوحي في الانتهاء الى الغرض ، اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تأييد السافل
و تقويته و تهديبه عن الشرور و المفسدات ، و دفع ضرر المصادات فيقبل الادنى من
الأعلى زيادة كمال ودونق .

وكذلك نصريعات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما
يفيدها احمس و الساء و الزينة و البهاء كتأييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة
النباتية و دب النفسية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى مستهاها في
الدبول والاستمرار ، وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكما هادتها لها اللطافة
والسواء في الاستمعة بها في اغراضها ، ولأجل ذلك ما توجد القوة الحسية و الشوقية
التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمة الى شبه طور
الملائكة العلوية ، وقد يتعاطى في افعالها اغراضاً و ذواً لا يتعاطيها الا صريح
القوة العقلية .

مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نغمة الحيوانية افعال و
انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمعاربة مع الاعداء كل ذلك سوء
احسن وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن ارباب الدس
وادبيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم السباع واما اذا اكسبت سمعاً وورقاً للنفس النطقية من

(١) وهو رب النوع والصنف (قده) قد عقد لفصلاً مخصوصاً يتلوه هذا من قده .

(٢) الاولى ان يقال . واكمل آثارا اما بالعدد او بالقوة اي : بالكم او بالكيفية من قده .

البهاء والنور واللفظ فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم وانتهوا شرفوا على فيستأثر
الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مراح واعدل تركيب قصداً بذلك
تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الحيرات واقتناء الفوائد
وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة ناعمة في العاقبة حتى يكاد يصاهي بذلك
ما يقتضيه صريح العقل والرفق، ويحتال في استعمال القوة النفسية حيلة يسهل معها
الظفر بالمطلوب والتمسك على العمد .

وقد يظهر ايضاً عن جوهر دانه آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من العطفية
والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستبصارات الدقيقة وطلب
الحدود الوسطى و المبادئ الرهاية والحديدية . وكتصريفها لقوة الحسية ليلتزع من
الماديات صورها المحسوسة الحرثية حتى ينتزع بطريقة الاستفراء لتلك الحزنيات
الشخصية امورا كلية و صوراً عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل
المعقولات الى ثوابها و ينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية و اصول الموحودات
الخارجية و المبادئ القدسية وعرفان ما هو عند المبادئ و مرجع كل شيء و تكليفه
القوة الشهوانية الماضية و المجامعة لا احل مجرد اللذة و بيل الشهوة الحيوانية
بل للتشبه بالملكة الاولى في استبقاء الحرث والنسل و حفظ الانواع و خصوصاً
افضلها ، اعنى النوع الاساسي الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب و رتبة المواد والاحياء ،
و تكليفه اياها تناولاً لاعدية لا كيف اتفق ، بل على الوجه الاصوب من القصد الى بيل
اللذة ولكن كعلم النابة التركوبية و اعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لانفائها
واحمالها في سفر الاحرة والمهاجرة الى الله ، و تكليفه القوة النفسية مبارعة الاطال
ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاصلة واحة صالحة

وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال
بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى النار الاحر وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

الفصل (١٨)

في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام
الحيوانية والنباتية و مديراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الاسان وترقيا تضمن حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تعالوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذات الاكل والشرب والنكاح ولذة العلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الفيض والحقد ، من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وعاية عقلية، مع المعلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني أن الغرض الاصل من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمظاهر الحيوانية ليس مقصوراً على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان الكامل لعل نفسه الناطقة - ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجسادية والنباتية وحدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك، لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الانحصيل ما يلايم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مديراً آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام، وفوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولدانها المستحيلة الزائلة فهي لامحالة مديرات عقلية و حركات قسمية لا غرض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة

(١) - هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة الاسد مثلاً في الامياط ليست الا

ما تشته اليه الحركة ، اذ لا ترومية هنا وقوله «حصلت بها اغراضها» بالنسبة الى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها ، فلها غايات بمعنى حاله الحركة الا انها غايات وهمية جزئية - مرقمه .

عنه العالية الشريفة في تدبير الدن وتحريك القوى الطبيعية والفسانية مضاء لفضل تلك المديرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها ، و تسكينها في تلك الاحيار عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفعالها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء و تغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للانثال وما يعرى محرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الحيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الاسان اذا ساعده التوفيق يتدرج مرادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعى - حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنبيل كمال آخر لقوة اعلى .

و هكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهى الى الجوهر العقلى الالهى الذى فارشيل الغرض الكلى والسرور العلوى والبهجة العظمى ، لاحاطته بجزاء العالم ومباديها ونهاياتها علماً وعملاً على حسب طاقتها فهكذا حال العالم الكبير (١)

(١) وما خلقتكم ولا يشكم الاكنفى واحده ، فعلى الكل هنا كمال الاحياء الكاملة بل كمال كل واحد واحد ، لان كل جزء من المواد يحتاج ويكنى صورة باب الابواب لعدم انقطاع فضله (تمالى) وعدم القول بانه كماله .

اد كمال قدرته ودر مرصه ملك قدم هرف آتس ، حليلى هر كف خالك آدمى وفى احاديث اهل العصبة (ع) ، ولاموضع فى الارض الاوكان مقبرة للانسان ولا يصادم هذا وسول الكل الى النهايات الكبرى والقبالة الطلى وخراب العالم وتحولها اليها لان هذا فى السلسلة الطولية كما ترى فى وصول الانسان الكامل ، فانه - حتى جسده - يتحول الى الناية وهذا لا يصادم ان يكون العناصر التى كانت مهبط انواعه متحركة بعد ، ولا تترك سدى .

وايضاً وعاء كل شيء بحسبه ، فالميثاق لما كانت غير متناهية وكذا النهايات فتتحركات شتى غير متناهية - وصمية وفروضية ، عرضية وجوهرية ، عرضية وطولية ، فى أوجها غير متناهية - تصل الى الناية الاخير فلا يصادم دوام الفيض والجود ، وانما قلنا ذلك والنايات مع وحدته الناية الاخير - باعتبار وجودها الرابطة لها - بمرقده .

في اشتغاله على اجراء مترتبة ، بعضها طبيعية على مراتبها ، وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الدورات والحواهر بالشراف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخص فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلهذا بعضها عقلية ، وبعضها حيوانية خيالية ، وبعضها حيوانية حسية ، وبعضها من باب الميل الطبيعي ، فمحمولات الجواهر متفصلة الا انها مترتبة ، فادناها للطبائع السارية في الأجسام ، واعلاها للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقامت المراهين على تعدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدرج كالاسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر والعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة (١) كما يطلق بالتزويل من قوله (تعالى) وتروح الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة:

الفصل (١٩)

في ذكر عشق الطرفاء والقيان للأوجه الحسان

اعلم انه يختلف آراء الحكماء في هذا المشق وما هيته وانما حسن اوقبيح محمود او مدموم فمنهم من يعمد ذكراته بذيلة وذكر مساويه وقال : انه من فعل المطاين والمعتلين

(١) قد كتبها قبل ذلك وجه العدد الا انه لما كشفنا لك جليلة الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد او نقول - بمناقضه هذه المدة التي لكل دورة وكورة والرجوع جرما من رأس - لان السماء دلتا المرجح ، والارض ذات المدح - لما حصل تغير تام في الاوضاع ولواضعها ، والمركبات وحوادثها ، وفي الاداب والقوانين اكثر مما يرى في الاوقات والاحاثين - كان كأنه عالم آخر لكن الكل - يقتضي توحيد الاعمال ، وأنه هو الذي في السماء اله ، وفي الارض اله ، وفي المائرين اله ، وفي القاهرين اله - واحدة ودوما أمر - الواحدة - منقده.

- ١٢٢ - في ذكر عشق الطرفاء والفتيان للأوجه والحصان ...

ومهم من قال انه فضيلة نفسانية وممدوحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته
و منهم من لم يقف على حاجته وعلة و اسباب معانيه و غايته و منهم من
رغم انه مرض لسالي ومنهم من قال «امجنون الهى» .

والذى يدل عليه النظر العقيق والمنهج الايق و ملاحظة الامور عن اسباب
الكلية ومبادئها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق - اعنى الالتداد الشديد بحسن
الصورة الحميلة والمحبة المقرولة لمن وجد فيها شمائل اللطيفة وناسب الاعضاء وحدود
التركيب - لما كان موحوداً على نعو وجود الامور الطبيعية فى نفوس اكثر الامم
من غير تكلف و تصنع فهو لامعالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها
المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل
غايات شريفة .

اما المبادئ فلانا نجد اكثر نفوس الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة
والاداب والرياضيات - مثل اهل العارس ، واهل العراق ، واهل الشام والروم ، وكل قوم
اعينهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والاداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف
لدى منشأ استعسان شمائل المحبوب ، ونحن لم نجد احداً ممن له قلب لطيف وطبع
دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذا المحبة فى اوقات عمره .

ولكى وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع العافية من
الاكراد والاعراب والترك والرنج خالية عن هذا النوع من المحبة . وانما اقتصر اكثرهم
على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما فى طباع
سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها فى الطبيعة انقاء
النسل وحفظ الصور فى هوليائنها بالجنس والنوع ، اذ كانت الاشخاص دائمة
السيلان والاستحالة .

واما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الطرفاء وذوى لطافة الطبع
فلما ترتب عليه من تأديب الفلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الحرثية
كالتحور واللغة والبيان والهندسة وغيرها ، والصنائع الدقيقة والاداب الحميدة

والأشعار الطريفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والأخبار والحكايات الغريبة والأحاديث المروية إلى غير ذلك من الكمالات النغائية، فإن الإطعم والصبان إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات فهم يحتاجون إلى تعليم الاستاذين والمعلمين، وحسن توجيههم والتعائنه اليهم بنظر الشفاق والتعطف فمن أجل ذلك أوحدت العناية بأربية نفوس الرجال البالغين رغبة في الصيان ونشقاومعية للعلمان الحسان الوحد، ليكون ذلك داعياً لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الدافسة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم، و الألبا خلق الله هذه الرغبة والمحنة في أكثر الطرفاء والملساء عتاً وهباء فلا بد في ارتكاز هذا المشق النفس في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية ولا الجافية من فائدة حكيمية وغاية صحيحة .

ومن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فالامحالة يكون وجود هذا المشق في الانسان محدوداً من جملة الفضائل والمحسنات ، لأن جملة الرذائل والسيئات و لعمري أن هذا المشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدبابة الأهم واحد فمن حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق إلى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » وقوله « ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين » سواء كان المراد من الخلق الآخر الصور الطاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الماطن ، والمودة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها ، والمجارق نظرة الحقيقة .

ولاحل ذلك ، هذا المشق انساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأاً فراط الشهوة الحيوانية - بل استعسان شمائل المشوق ، ووحدة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه و تناسب حركاته واهماله وغبجه ودلاله - محدود من جملة الفضائل ، و هو يرقق القلب ويدكي الدهن وينبئ النفس على ادراك الامور الشريفة ولاحل ذلك امر المشائخ يريد بهم (١) في الاستعداد بالمشق ، و قيل : « ان المشق العفيف او في سبب في

(١) اد لا يرون سبباً اقوى في اشراج يد النفس عن مشتبهات عالم الكون الطبيعي

بعد الجدة او بعد الرياضات الشرعية من هذا المشق ، ولهذا قال الشيخ فريد الدين —

تلطيف النفس وتنوير القلب ، وفي الأحبار « إن الله جميل يحب الجمال » و قيل « من عشق وعف وكنم ومات مات شهيداً »

و تفصيل المقام ان العشق الاساسي ينقسم الى حقيقي و مجازي و العشق الحقيقي هو محبة الله و صفاته و افعاله من حيث هي افعاله و المجازي ينقسم الى نصابي و الى حيواني ، و النصابي هو الذي يكون مبداء مشكلة نفس العاشق الممشوق في الجوهر ، و يكون اكثر اعصابه شمالك الممشوق ، لانها آثار صادرة عن نفسه ، و الحيواني هو الذي يكون مبداء شهوة بدنية و طلب لذة بهيمية و يكون اكثر اعصاب العاشق بظاهر الممشوق ولونه و اشكال اعصابه لانها امور بدنية . و الاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ، و يكون في الاكثر مقارناً للعجز والعجز عليه

وفيه استخدام القوة الحيوانية المقرة بالباطنة بحالات الاول ، فانه يجعل النفس لينة شيفة ، ذات وحد وحزن و بكاء ورقة قلب و فكر كأنها تطلب شيئاً باطلياً محتجباً عن المحاسن منقطعاً عن الشوائب الدنيوية وتعرض عما سوى مشوقها

المطار ، - الذي هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء ابناء الى وجوده : « العشق حراساني » :

ذمة عشق اذعه آفاق به ذمة ديد اذعه عناق به

قد حباير اعشق هست و در دنيست در در اجر آدمي در خور دنيست

ان قلت : المشائخ يظنمون التوفيق بين اوضاع الشريعة والطريقة ، و المحققون منهم في هذا الجمع متوعلون ، ويعدا الاسل الشامح متصلين ، و هذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة ؟

قلت : لعلهم وجدوا رحمة من ربهم ودقاتها ، ولما هم جودوا اجتماع الامر والنهي كما حوزة كثير من المشرعة ، فالخروج من الدار المقصورة مأثور به ومنهي عنه ، لان هذا الخروج بعبه تصرف في مال الغير بدون اذنه ، و اجراج الراي حشفته من فرج الرأعنا مأثور به ومنهي عنه نظير ما امر ، فشيء واحد مسموع ومطلوب للمشارع المقدس من جهتين ، وبسطه موكلول اليه موضع . والله (تعالى) هو العالم بالاسرار . منقده .

جاعة جميع الهموم هما واحد لأجل ذلك يكون الإقبال على المشوق الحقيقي سهلاً على صاحبه من غيره ، فانه لا يحتاج الى الاشتغال عن أشياء كثيرة ، بل برعب عن واحد الى واحد .

لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان محدوداً من حملة الفصائل الآله من الفصائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المقارن المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفصائل لا تكون محمودة شريعة على الإطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الأحوال ومن كل احد من الناس ، بل ينبغي استعمال هذه المعبة في واسط السلوك المعروف وفي حال ترفيق النفس ، وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة ، وإخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الآلهية وميرورتها غفلاً بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذاملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللغمية والشمال اللطيفة البشرية ، لأن مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل : «المحار فطرة العنيفة» وإذا وقع العبور من القطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه قارة أخرى يكون قبيحاً محدوداً من الرذائل . ولا يبعد ان يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق ودمه من هذا السب الذي ذكره أومى جهة به يشبه العشق العفيف النعاني الذي منشأه لطافة النفس واستمسانها لتسب الاعضاء و اعتدال المراح و حسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوه البهيمية التي تنشأها افراد القوه الشهوانية

واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل الباطنين (١) العار عن الهمم فلا هم لآخرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ، ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للمعواس وطهر للمشاعر الظاهرة ، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لا يخلق شيئاً في جيلة النعوس الا للحكمة حليمة وعاية عظيمة .

(١) بل التعجيل من فعل العاشقين على أنه رب تطيل في ارباب استعداد الكمال

الحقيقي حور من الاشتغال بالامور الدنيوية فلا يحتاج صاحبه الى التخليه بل يكفيه التخليه من هذه

وأما الذين قالوا أنه مرض نفسي أو قالوا أنه جنون الهى فاسم قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ومحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبس وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى، فطوى الحسداء فساد المراح واستيلاء المرأة السوداء وليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن تلك الحالات امتدأت من النفس أولا ثم أثرت في البدن ، فإن من كان دائم الفكر والتأمل في أمر ما طوى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) الأبدية إلى جانب الدعاغ وينبث من كثرة الحركات الدعاغية حرارة شديدة تحرق الأحلاط الرطبة وتفسد الكيموسات الصالحة ، فيستولى البس والحفاف على الأعضاء ويستحيل الدم إلى السوداء وربما يتولد منه الما ليحولها . وكذا الذين زعموا أنه جنون الهى فاسم قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواءً يعالجون ، ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى إلا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة ، وهكذا كان دأب الحكماء والأطباء اليونانيين فكانوا إذا أصابهم مداواة مريض أو معالجة عليل أو شوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم ، وأهروا بالصلاة والصدقة وقربوا قرباناً وسئلوا أهل دعائهم وأصحابهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فإذا برى المريض سموا ذلك طباً الهيا والمرس جنوباً الهى ومنهم من قال : إن العشق هوأ غالب في النفس يحوطع مشاكه في الجسد (٢)

أو نحو صورة مما ثلة في الجنس (٣)

ومنهم من قال مشاء موافقة المطالع عند الولادة هكذا شخصي انفق في المطالع ودرجته أو كان صاحب المطالع كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين في بعض الأحوال و الأنظار كالمثلثات ، أو ما شا كل ذلك مما عرفه المحمون وقع بينهما التعشق

(١) تبعا لمخدومها وكذا الحرارة المبريرة التي هي آلة أفعالها، فيجهد الدماغ بأفراط ويحترق، إذ لا يطبق لتوجه الكل إليه - سقده .

(٢) أى، مزاجا ونحوه، فيكون هذا الطبع كالطبع الذى تنطق به النفس الناشئة، فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذى يعاكله مراحا مثلاً - سقده .

(٣) المراد به الجنس النوى لا المنطقى - سقده .

ومهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسا
الا انه كلام محمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى خروب الاتحاد ، فان الاتحاد
قد يكون بين الجسمين ، وذلك بالامتزاج والاختلاط ، وليس ذلك يتصور في حق النفوس
ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والنهول (١)
او النوم فلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس
لا من صفات الاجرام ، بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي يناسف في مباحث
العقل والمعقول - من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة
بصورة المحسوس بالفعل فملئ هذا المعنى يصح صورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة
معشوقها وذلك بعد تكرار المشاهدات (٢) ونوارد الاطوار وشدة الفكر والذكر في اشكاله
وشمائله حتى يصير متمثلا صورته خاضرة متدعة في ذات العاشق . وهذا مما اوضحنا
سبله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الازكياء مجال الإنكار فيه .

وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى « ان مجنون العمري
كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيسته وادتدبها بمجنون انما يلى
فما التفت اليها وقال : لى عاكفنى بعشقتك ، فان العشق بالحقيقة هو الصورة العاصلة،
وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي و هو ذو الصورة الا بالعرض ، كما ان المعلوم
بالذات هو نفس الصورة الملمية لا ما يخرج عن الثور وادانيس وصح اتحاد العقل
بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس - كل ذلك عند الاستحصار
الشديد والملاحظة القوية كما سبق فحققت صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث
لم يقتصر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر .

(١) اساقيد به ادنى حالة انعكاس الاتصال الجسماني من الاتصال الروحاني فكشف

جلية الحال من انه ايها المقصود - سقته .

(٢) يعني ان الاتحاد وان حصل بشاهدة مرة الا انه يستدعى ملكة الاتحاد لانه اثره

الصوري على جميع مدركاته - سقته .

انا من اهوى ، و من اهوى انا نحن روحان (١) حللنا بدنا

فانا اصرتنى اجرته واذا اجرته ابصرنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيتين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من حمية الامور الروحانية والاحوال النفسانية . و اما الاجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه ، بل المحاورتو الممازجتو المماسة لا غير ، بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذا الشأن ابداً وذلك من جهتين

احديهما ان الجسم الواحد المتصل انا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه ، فهذا الاتصال بين اجزائه غير الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مبائن ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة ، وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة ، فاداك حال الجسم في حده ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة ، فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء .

والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو التلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم ذاته ، فاذن لا يمكن وصول شيء من المعجب الى ذات الجسم الذي للمعشوق ، لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرس من عوارض نفسه او بدنه ، و الثالث محال لا استحالة انتقال العرس ، و كذا الثاني لا استحالة التداخل بين الجسمين : و التلاقي بالاطراف و النهايات لا يشفى عيلاً طالبا الوصال ، ولا يروى عليه . و اما الاول فهو ايضاً محال لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها بين لكات نفساً لها فليزيم حينئذ ان يصير بدن واحد وانفسين وهو

(١) ربما يتوهم انه ينبغي ان يقال : نحن روح واحد هل يدينه والجواب انه اراد

«انا حيث اتحدنا قفى اي بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلا نرسموا في بدني أنه حل فيه روحى وحده ، بل روحه ايضاً لان روحى روحه ، وفي بدنه ايضاً لان روحوا أنه حل فيه روحه وحده ، بل روحى ايضاً لان روحه روحى وايضاً نحن روحان بوصف الاثنينية حال كوننا حللنا البدين لا بذاتنا الروحانية» - مرقمه .

ممتنع ، ولا جل ذلك (١) ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه ، وهو الدنو من معشوقه والمحضور في مجلس صحته معه ، فاذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك ، وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وحل المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبل ، فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي . ومع ذلك كله الشوق ، يحاله ، وحرقة النفس كما كانت ، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم :

اعانقها والنفس بعد مشوقة	اليها وهل بعد الصاق تداني
والثم فاهدى تزدل حرارتي	فيزداد ما لقي من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفى عليه	سوى ان يرى الروحان يتحدان

والسبب السليم في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن ، بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشافه النفس ونهواه ، بل صورته روحية موجودة في غير هذا العالم .

الفصل (٢٠)

في ان تماوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطامع مختلفة ومعشوقاتها متفنة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يحاسنها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المحتس بها وقوة البصر لا تشاق الا الى الالوان والاصواء لانها من جنسها ، وكذا القوة الساعية لا تشاق الا الى الاصوات والسمع ولا يستلذ الا ما كان على النسبة العاصلة ، وعلى هذا القياس تلذذ الشامة بالروائح والدائعه بالطعوم الملائمة المراج واللامسة باللموسات الملائمة

(١) اي لاجل ان المطلوب هو الاتحاد بالصورة الروحانية - التي في نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة ، بل المطلوب نفس الطالب لا غير - لا ينجع ولا يجدي هذه الوسائل ادليت منقودة بالذات - سقته .

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين أطراف المتصادات حتى تستكمل بها ، وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والصناعية والعقلية ، أدكل قوتهم جس ما يقوى عليه - وكذا كل قوة حاسة كحاسة هي - يكون من نوع محسوسها ، وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اباحا متحدة بها كما علمت مراراً .

ثم ان الانسان من حملة المكونات كانه (١) ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاحناس على وجه الاستعداد والقوة ، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال ، وكل ناقص مشتاق الى كماله ، فالانسان - لكونه مشتقاً على مجموع تصانعات الاشياء - فلا جرم يشترك بكنهه الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ، ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري ، لماله من الاسماء الحسنى ولهذا أحق الاشياء بأن يكون معشوقاً للكمال والعرفاء هو الحق جل ذكره ، وهذه في استحقاقه عشق الانسان مجموع العالم بكنهه لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسى والسموات والشمس والقمر والنجوم ، والارض وما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والعوالم المعدنية من الذهب والفضة وغيرها ، والبحار وما فيها من العجائب ، وما يتكون في الجو من الرياح والسحب والأمطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها ، والحركات العلوية والسفلية ومبادئ تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والنفسية كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام ، بحيث يتحير الباطراليه ، العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه .

وحد هذين الامرين - اعنى الاله (جل ذكره) ومظهره الاعظم الذي هو الانسان

(١) اشتمال لفظه كان باعتبار أول امره وقوته واستعداد ، والا فالانسان الكامل نوع

أخير بل الفعل هو كل الانواع بقول مطلق كما ان بسيط الحقيقة كل الوجودات - منقده .

الكبير - لا يستحق أن يكون محسوباً لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة أو بالعمل إلا العالم الصغير الحرثي والإنسان الشخصي ، فإن الإنسان الكلي (١) في الحقيقة هو العالم الكبير ، ولا حل ذلك لا يوجد في شيء من المعشوقات ما يشتد العشق والوله من آدمي إليه بحيث يسلط منه القرار والمعبر ، ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والسكاء وغير ذلك الأمر جهة شخص إنساني ، انصاف فيه جميع محسوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله ب كله ، وليس غير الإنسان كذلك فإن كل واحد من اجراء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة ، لانه إما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والنفوس فلا يستلذه الا البصر ، وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما الإنسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع ، والروحانيات كملائكة القوى ، والجسمانيات كالجوارح والاعضاء .

وبالجملة ما في الملك والملكون من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى «واسبح عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» فمن رأى مثل هذا نشأة الكاملين والمدينة الجامعة فلا جرم يشاق الى لقائه ويحب له ما رأى فيه من منة موحدة ، ومظهر آثاره و مرآة جماله وجلاله .

قال الشيخ الكامل المحقق «معنى الدين الاعرابي» في «الفتوحات المكية» : اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والانتظام كما قال الامام «ابو حامد الغزالي» : من انه لم يبق في الامكان ابداع من هذا العالم ، فاجبرانه (تعالى) خلق «آدم» على صورته (٢) والإنسان مجموع العالم ، ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه ، ادلم يكن

(١) كأنه قيل «اعوذكم من آخر هو اقرب درجة الى عشق الله وهو المفق بالإنسان الكامل المكمل» فاجاب بأنه في الحقيقة هو العالم الكبير - منقده .

(٢) - اي : اخبر «الغزالي» مريخا في موضع آخر او هنا التزاماً فان قوله ولم يبق في الامكان ابداع من هذا العالم ، في قوة ان يقال : «ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابداع ما يتصور واسنوا به» والثاني أظهر والاسان مجموع العالم اي : «آدم» الذي قال (ع) -

في الوجود الا هو وعطه وصفته فلا مدان يكون على صورته (١) فلما اظهره في عينه كان مجلاء ، فصار اى فيه الاجماله فاحب الجمال ، فالعالم جمال الله ، فهو الحميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقطعها احب الاحمال الله . فان جمال الصفة لا يضاف الا الى صانعها لا الى الصفة ، فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى .

وقال في موضع آخر : « اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم (٢) ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم ، فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير ، والعالم ماضى قوة الانسان حصره (٣) في ادراك اكثر من العظيم ، والانسان صغير العجيم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمل من القوى الروحانية ، فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فان ربطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الالهى التى امرته (٤) وطهر عنها فان ربطت به الاسماء

— انه (تعالى) خلق آدم على صورته يشمل الانسان الكبير الذى هو مجموع العالم وبذلك مختصره الذى هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد - من قده .

(١) ان صورته (تعالى) هي الصورة المطلبية لخلق الانسان الكبير وصورة على طبق صورته العلمية - من قده .

(٢) بفتح اللام او كسرهما اى : لا يتصور الحق الا بما يظهر عينه اى الاحبس قابلية عينه الثابت لان كل موجود يعاين الحق من وراء حجاب تعينه - من قده .

(٣) قسم هذا المطلب في مبحث الكلام والكتاب فتذكر - من قده .

(٤) قسم ان كل موجود من العالم يظهر لاسم من اسماء الله وذلك الاسم هو العرى له ، فالنوع الاخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الانواع فكل جزء منه يظهر لاسم فمجموعه يظهر المجموع الاسماء التى هي مقبولة للاسم الاكظم الذى هو الله ، فيمر مرتبة بحقيقة اسمه البصير ، وسمعه باسمه السميع ، ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ، و محركه العاملة باسمه القادر ، والغوية باسمه المريد ، والفضيلة باسمه القاهر ، والفاذية باسمه الرارق ، والنامية باسمه المقتدر ، والمصورة باسمه المسور ، والمولدة باسمه الحامل فى الارض حليلة ، والعقل النظرى باسمه العليم الحكيم ، والعقل العملى باسمه العادل المقتدر ، وهكذا فى الارتباطات الاخرى - من قده .

الالهية كلها ، لم يشد عنه متبها شيء فخرج « آدم » على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية ، كذلك الانسان (١) وان صغر حجمه عند يتضمن جميع المعنى و لو كان اصغر مما هو ، فانه لا يرد له اسم الانسان كما حوروا وحول الحمل (٢) في سم الخطا ، و ان ذلك ليس من قبيل المحال ، لان المهر و الكرم من العوارض الشخصية التي لا يطل بها حقيقة الشيء و لا يجرحه عنها والفددة صالحة ان يخلق جمالا يكون من الصغر حيث لا يصيق عن ولوجه سم العياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة ، كذلك الانسان - وان صغر حجمه من جرم العالم - يجمع جميع حقائق العالم الكبير ، ولهذا سمي العقلاء العالم انساناً كبيراً ولم يبق في الامكان معنى الاوقد ظهر في العالم فقد ظهر في محتصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الدائمة للعالم ، فعلمه صورته وعليها خلق « آدم » و « آدم » خلقه الله على صورته ، انتهى .

فعلم ان المشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلاثة اسماء . الاكبر ، والاوسط والاصغر فالمشق الاكبر عشق الاله (جل ذكره) وهو لا يكون الا للمتأهلين الكاملين الدين حصل لهم المضاء الكلى ، وهؤلاء هم المشار اليه في قوله (تعالى) **« يحبهم و يحبونه »** فانه في الحقيقة ما يجب الانفس لاغيره ، فالمحسوس بالمحسوب في الطرفين شيء واحد.

والاوسط عشق العلماء الناطرين في حقائق الموحودات المتعكرين دائماً في خلق السموات والارض كما في قوله (تعالى) . « الذين يدكرون الله قياماً وقعوداً وعلو

(١) اي كما ان لاسم الجلالة ، الكلية والشاملة للاسماء الحسنى كذلك لمرآته ، الكلية والشاملة لكل الانواع والاعيان ، ولهذا جعل الاسماء في قوله (تعالى) « وعلم آدم الاسماء » تارة اسماء الله (تعالى) وتارة اسماء الموحودات ، وعلى اي تقدير فالمراد حقائقها - برتبة (٢) او كان كناية عن تصنيف آنية الانسان واقناء هذا الجمل كاندك الجبل عند رؤية « موسى » وما يقال : هل يجوز على قدرة الله (تعالى) ان يدخل العالم بجملته في بيضة ، ولحق جوازه في بيضة الحمامة النفسية - برتبة .

جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقها عذاب النار، وهو عذاب الفرقه والاحتجاب عن رؤية الآثار وحنة الافعال .
والا صغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضاً امودجاً مما في عالم الكبير كله ، و
العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الدانية ومعانيه الالهية .
و كتاب الاساس مجموعة معتمرة فيه آيات الكتاب الدمين ، فمن تأمل فيه وتدرس
في آياته ومعانيه بنظر الاعتدال سهل عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسرار
و اذا اتفق واحكم معاني الكتاب الكبير سهل معها العروج الى مطالعة جمال الله
وجلال احديته ، فيرى الكل منظوياً في كبريائه مصححاً تحت اشعة نور وضيائه .

الفصل (٢١)

في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في
افراد البشر ، وذلك لان المادة الانسانية (١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال
الى اى صورة من الصور والانصاف باى صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية
الى اعلى درجات الملائكة المقربين . فمنهم من هو في رتبة البهائم ، ونفسه النفس
الشهوية . ومنهم من هو في رتبة السباع و نفسه النفس الفضبية . ومنهم من كان في
منزل الشياطين . ومنهم من كان من نوع الملائكة ، ولكل من هذه الاجناس الاربعة
انواع كثيرة غير محصورة

وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثل عواشيه وان الله تعالى قد ذكر (٢) في طالع

(١) ومادة الناس التي يثل : انها مشتركة ، فحق اشتراكها يظهر في الانسان . وهذه
التألية للتحول بحسب الباطن الى الاجناس الاربعة سالت الى ظاهر هذه المادة بحيث يمكن
هذا الانسان الطبيعي المادي ان يحكى بضمك افعال الانواع الاخرى . فللمرء طور لا يشدها
ولا يمكنه فعل العباد وموته ، وبالعكس ، وقس عليه من غيره .

(٢) يعنى عدم شبع كل صنف من المشق بمعشوقه سببه ان كلا مجبول على محبة البناء
ومطلوب على محبة مقام التمكن فيما استأنره ، والعلاص من التلويح و البقاء والنبات من
صفات الله تعالى من غيره .

الموجودات وحالات النوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها و اتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدأ تسلول شهواتها وتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص، فهي ابدأ عاشقة للاكل والجماع لا غير. وهكذا من اتم حالات النفس النفسية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها عالبة على عدوها منتمة ممن يؤديها من غير عائق ولا منغص، فهي ابدأ عاشقة للقهر والانتقام .

ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريزة كدوبة مطهرة للاهمور على غير ما هي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واطهار الاكاذيب الواهية ببيئة الصدق، فهي ابدأ عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكدبة والاماني الناطلة كما قال (تمالي) في صفة الشيطان: «يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غروراً» .

و من اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها و تؤمن بالله و ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وترعد في الدنيا و ترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه ، فهي ابدأ عاشقة للمعارف الالهية و الكون مع الله ملاعائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدني ، متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة تشوقاً الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذا الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاحيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسلا المكرمين واكثر الناس قصر تفاهمهم عن تصور هذا الخصال لقلة معرفتهم و كدورة افهامهم لانهم لا يسمونها في بحر الهبولى فرسوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من العناصر والاندان المركبة من اللحم والدم والاحلاط العمة الظلمانية واطمأنوا بها نعموا بالخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودنائة نفوسهم كما ذكر الله (عز وجل) «رصوا ما الحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون» وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى . ثم لا يحى عليك ان كل معب لشي من الاشياء الدنيوية مشتاق الى معانيم بعدد مقدان وأنه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ فتربه فانه لا بد يوماً او ساعة ان يفترقه ويمكته او يتغير عليه، ويذهب عنه ثلثا الحلاوة

وتلاشى له البشاشة، ويخمد لهيب ذلك الاشتياق واليهجان وربما يصير عين موهو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضاً وعلة له كما شاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل العلاوات والسمومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمى صدر من اعدى الاعداء و اوحش الاشياء عند محبة الاالمحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عاده واوليائه الصالحين، فان لهم كل يوم من محبوبيهم قرية، وكلما قربوا صار دأد شوقهم وقوى عشقهم، وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وحكنا انما الأباد كما ذكر الله هو الدين آمنوا اشده حب الله وقال: «نورهم مسمى بين ايديهم وما يما بهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا» وأشار الى حال المحبين سواء بقوله «كسر اب بقية يحسه الظلمات ماء» حتى اذا جاء لهم بعده شيئاً .

ثم عطف لعموم محبيه فذكر حالهم وكفى عن ذكرهم بوصف محالهم فقال: «ووجد الله عنده فقاء حسابه» وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة قمرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية، وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما تبين في موضعه فكذلك العارف المعشق يعلم ان الوجود الذي يشرا آى في هذه الموجدات العالمية ليس الا اسماء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان .

واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الطرفاء ومحبتها الحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنسمعن يوم المفلة ورقدة الجبال القوت تراض بهامعة وتخرج من القوة الى العمل وترقى من الامور الجسمية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشوق الى لقاء الله ولدات الاخرة، ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال غنمها ومحاسن عالمها وصالح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتبهات المرغوة للنفس التي تراها على ظواهر الاحصام وسطوح الابدان حملت دلالات على المحاسن الاحرورية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حسنت اليها ونشوقت نحوها، واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها، والاعتناء لحوالها لينترع صورها

خالصة عن الاغيار ورسمها مصفاة عن الملابس والاغشية ، حتى اذا عايت تلك الاشخاص الجرمانية من مشاهدنا لحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس ، بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها - اعنى النفس الحرةية - صوراً روحانية صافية عن المواد .

ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل اتقلت معها الصور المرسومة في قوه خياله من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهى صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابداً باليدى .

مثال ذلك ان من اتلى بمشق احدى من ايام عمره ثم تسلى عنه او فقد ، فذا وحده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال تلك الزينة والمعاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم ووجدها جالها لم يتغير ولم يتبدل ، وراها برمتها مرسومة في نفسه من تلك المعاسن و الرسوم والاصابع والاشكال والتعاطيط على ما كانت من قبل ، و كان يراها برعمه على الغير من بعيد ، وبعد اليوم كلها في نفسه متترعة عن الغير ملوثة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته . فعند ذلك يتعطل اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس به خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها مفضولة في نفسه ، مرسومة في ذاته ، متمثلة بين يدي حوهره ، مصورة عنده ، باقية ثابتة على حابة واحدة لم تتغير .

فاذا نظر العاقل الدكى ما وصفناه اثبتت نفسه من نوم نعلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والامداد اللحمية والدعوية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والناء ومقاساة صعبة الغير وتعمل المشاق الشديدة والشقاء الذى لا يرالى يعرض لعشاق الاجسام ومحى الامدان ، ويقول كما قال الفاضل :

مضى القلب عن سلمى واقهر ما طله وعزى افراس الصبى ودواجله

الفصل (٢٢)

في الإشارة إلى المحبة الإلهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر أن العشق الإنسان على ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر. وأن الأكبر هو الاشتياق إلى لقاء الله والشهوة إلى عرفان ذاته وصغاته وأعماله من حيث هي أعمال هذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشتوائهم وشهواتهم إلى محبوبانهم مرغوبانهم بالقياس إلى حال العارف كحال الصبيان في التذاهم باللعب باللعب بالموالعة بالقياس إلى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم، فإنه لو خلق فيك شوق إلى الله (تعالى) وشهوة لمعرفة حماله وحالاته وهو صدق الشهوات وأحق اللذات - لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتعتار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على البعة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذا الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا أكثر الخاصين الذين يعدون أنفسهم من أهل الفضيلة الأمن يسد وجودهم الراسخين في العلم وكما أن شهوة السكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان لاشهوة اللعب بالموالعة وصعوه وانت تعجب في عكوفهم على لدن اللعب وغلوهم عن لدن الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظراتك في عكوفهم على لدن الجاه والرياسة، فإن الدنيا بهذا هيراعند العارف لهو ولعب.

ولما خلق الله هذا العشق للعارف من كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولاسة لاشتياقهم وشهوتهم إلى لدن الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة فإن لذاتهم بالمعرفة لدن لا يترتبها الزوال ولا يقرها الملل، بل لا يزال يتضاعف ويتراصف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات، إلا أن هذا العشق لا يخلق في الإنسان إلا هذا يمر عليه ثبات وينحول بأحوال كثيرة ويستقل من حد الحيوانية إلى حد الملكية كما يستقل طفلة الحيوان من حد الجمادية والنباتية إلى حد الحيوانية، وكما يستقل الأدهى من حد الصبوبة إلى حد البلوغ الصوري وصار معدوداً من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادام العقل

اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لغز المعرفة وشهوة الحكمة ، فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او عقيم افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية .

فاسارعون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظري وجه الله ومطامعة جلالهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر وارض (١) فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظرا عقلا الى الصبيان عند حكومتهم على لذة اللعب بالتمائيل المزخرفة ، ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر ، وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علماً منهم بانه يشغلهم عن لذة المباحات مع الله ، ويتجردون من اهلهم واولادهم ترفعاً عن الاشتغال بهم عن الله ، فترى الناس يصحكون عليهم ويستهرؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم : **داله موسوس مجنون هوهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقضائهم بمتاع الدنيا العاوية و لدائها المرخرفة ويقولون : ان تسخروا ما قالنا تسخر منكم كما تسخرون .** والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولا يفر له علمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاحر توسوء المرحع والمآب عند كشف الفطاء ، واطهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور ، واحراج من في القصور ، وابرار البصيم وارشادها والجنة وابرارها كما يضحك الغافل على الصبيان واشتغالهم بالنهب واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهلها ، ويقتل بعضهم ، ويحلل على بعضهم ، ويخلد بعضهم محبوساً في سجنه ، ويرفع بعضهم الى مجلس قربه .

(١) بل لاكم ولاكم ، فان جنتهم جنة الذات وجنة الصفات كما قال (تمالي) «و ادخلني»

جنتي» ولا اقل من حمة الاعمال الابطعية التي من متع الربوية . واما الجنة الصورية فهي حجاب لهم عن عالم المعنى . ولا يحتجبون عن جمال الحضرة الربوية بداءه وبنائه

هو عكو ما بدا بدائه باريست يا كريم ان كانها دشوار نيت من قد

فما أشد سخافة ! عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخرة وهو مشغول اليوم بكسب المال والجماع والتفوق على الغير بالذهب والفضة والاعنام والحرث والنسل، وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الأهوية المهلكات و « الصادق عليه السلام » يقول : « شهوة ساعة أو رئت حزناً طويلاً » وسئل « الجعيد » عن صفة المحب فقال : دائم الفكر كثير الخلوة ، قليل الخلطة لا يبصر إذا نظر ، ولا يسمع إذا خاطب ولا يفهم إذا تكلم ولا يعز إذا أصيب ولا يفرح إذا أصاب ، ينظر إلى الله في خلواته ، ويأسى به ويناجيه في سره وجهره ، ولا يدرع أهل الدنيا في ديارهم تراء حزناً يخشى حرمان ما يرجو ، ويخاف فوت ما يطلب ، قددهش عقله من مطالعة جلال الله ، قليل المنام ، قليل الطعام ، دائم الحزان ، للناس شأن ، ولمشأن إذا حلّى حساً وإذا تفرد ان ، وله شربة من كأس الوداد واستيعاش من جميع العباد انتهى كلامه .

القول « ما ذكره » هو من احوال المحب في مبادئ سلوكهم إلى الله وفي اوقات انزعاجهم من خلق إلى الحق واما عند الوصول و اشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من احسن خلق الله وأوسمهم خلقاً واشدهم فرحاً بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي (ص) قبل البعثة متوحشاً من العلق متخلياً بعبادة ربه في جبل « حراء » فهو سمع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه إلى كافة الخلائق واشتغل بهدائهم وتعليمهم الكتاب والحكمة ، وإلى ذلك أشار بقوله (تعالى) « ألم نشرح لك صدرك » إلى آخر السورة وسرّحهم إلى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله .

قال بعض العلماء : « ولا تطن أن روح العارف من الاسراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي بحرفها ويقضى فيها شهوة البطن والفرج واثني يتساويان بل لا ينكر أن يكون في العارفين من رغبة في فتح ابواب المعارف لينظر إلى ملكوت السموات والارض وحلال خالقها ومديرها اكثر من رغبة الناس في المأكول والمنكوح والملبوس ، وكيف لا يكون هذه الرغبة اعلب ؟ وهي مشاركة للملائكة في المردوس الاعلى ادلا حظ للملائكة في المعظم والمشرب والمكح ، ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان ، فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملاء الأعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد
حبلك وغيتك^١ وما خسر^٢ همتك وقيمتك على قدر همتك^٣ انتهى .

ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موحدهم لا يوجد شيء في
المعلول الا بوجوده في علته على وجه اعلى واشرف فبكدا جميع المرغوبات والمستلذات
التي توجد في عالم المواد الحسية والطبائع الكائنة المستعيلة فانما هي رشحات لما يوجد
في عالم النفوس (١) ولشدة الحنان ودار الحيوان ، كما قال (تعالى) « وفيها ما تشبه
الانس وتلد الاعين وانتم فيها خالدون » وكذلك جميع مستلذات النفوس و تمنائل الجنة
واشعارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها و نعمات طيورها اسماءها آثار ورشحات
لما يوجد في الحضرة الإلهية وبهاها العاكفون حول حسان من اللذات والاشهاجات التي
تكمل الانسان عن وضعها ، مما لا عين رأت ولا اند سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فمن
ترك الدنيا وزهدها فزهد في الآخرة ولذات الجنة ، ومن زهد في نعيم الآخرة فاز
بنعيم القرب وشرف الوصول والاشهاج بقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة

واعلم انه قبيح بدي عقل ان يكون بهيمة وقدامكه ان يكون انساناً ، او انساناً
وقدامكه ان يكون ملكاً مقرباً و قال (تعالى) « يا حسون اما سئلهم من مال وبنين
سارع لهم في الحيرات مل لا يشعرون » وقال ايضاً « قال الذين يريدون الحياة الدنيا
يا ليت لنا مثل ما اوتى قارون انه لدوحط عظيم وقال الذين اوتوا العلم و يلكم ثواب الله
خير لمن آمن وعمل صالحاً اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ، ان الثوابات
الآخروية أجد واسي من اللذات الدنيوية لان تلك امور حقة باقية ، وهذه امور باطلة
فانية وقال امير المؤمنين عليه السلام : « هلك خزان الاحوال و العلماء احياء باقون ما بقي
الدهر اعيانهم معقودة وآثارهم في القلوب موجودة .

(١) اي النفوس المنظمة الفلكية او عالم المثال الذي هو العيال المطلق للانسان
الكبير ، هذا هي المرغوبات الطبيعية ، واما المرغوبات الصناعية فانما هي رشحات لما في
نفوس الادميين فانما تمثل في حياتهم واولاتهم في محال منافعهم حتى ينشأ الطبيمات ، كما قيل ،
ان بعض الناس ينخيل سودة حسنة عند المباشرة و يصير الولد مبيحاً - مرقده .

الموقف التاسع

فى فيضه (تعالى) وابداعه وقعه وتحقيق وجود الصور
المفارقة العقلية، وفيه فصول

الفصل (١)

فى تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها فى تحقيق اول الهويات الصادرة
عنه (تعالى) وان اى وجود يخصه

ولتمهيد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها فى السطر الاول الذى فى
الامور العامة التى هى ضوابط الاحوال المارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب
المفهوم (١) وهى هذه تلخيصا وتذكيراً .

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات (٢) اما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه

(١) اى: من حيث التحقق فى سمن اى فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم ، لان
الحكيم باحث عن الايمان الموحدة فى الامور العامة يقال: كل واجب الوجود بالذات
لامامية له ولاجره له ، وكل قديم بالذات لا بد له . وفى الالهيات يقال : الواجب الوجود
بالذات الشخصى (تعالى شأه) لامامية له ولاجره له وهو القديم بالذات ولا بد له وفى علمه من قده
(٢) جرى فى هذا البحث على ما جرى عليه متأخرو المنطقيين ودأبهم المورد فى ظواهر
الالفاظ والقاء المصادرة بين العبارات فماد ذلك تقابل الايجاب والسلب وهو اول الاوائل و
ابده الابد يعينات فى صف النظريات الخفية التى لا تيسر فهمها للمتأمل الا من جهد بالغ . وامت
ترى ان عنوان موسوع البحث فى كلامه اعنى قوله وتقابل السلب والايجاب اوضح بكثير من —

يكون رفع الآخر اى : لا مفهوم لمسوى كونه رفعاً له (١) ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلية لا يسع للعقل محوّر واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض - وهو التكرار من الجانبين (٢) فقالوا معنى الناقد كون شيئين يلزم من صدق احدهما لدنائه كذب الآخر وقد قرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه

→ التفسير الذى اردفه به والحق ما ذكره قداماء المنطقيين وهو ان اول الاوائل هو ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وان شئت قل : ان الايجاب والسلب في قضية واحدة بينهما لا صدقان معا ولا يكذبان معا ، وهو في الحقيقة قضية منفصلة حقيقية . واذ كان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها الى السلب والايجاب في هاتين البسطة فالتناقض بين ربه ودلّبه بالحقيقة بين ما يؤلان اليه من قولك «زيد موجود» وليس زيد موجود . ط م د .

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم للنقيض الذى هو سلب السلب ، فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولزم نقيضه ونسبة التقابل الى السلب والايجاب اسما هو بنوع من التجوّد ، لان الطرد من احد الجانبين اعنى الايجاب بالمرض ، و لو وضعنا مكانه ما هو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب مادالكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب ، وهذا وحده كاف في فساد هذا التضبير ، فان الابداع قائمة على ان الايجاب في تضاد السلب يعين مطرد به السلب الايجاب من غير ان يقتصر في طرده الى كونه لازما لسلب السلب ، وهذه المطاردة هي الموحية بالذات ان لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين ، اذ السلب والايجاب لا واسطة بينهما بالضرورة - ط م د .

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الا وقوع الفصل من الجانبين واما التكرار فلا ، ولعل المراد من التكرار هو ما ذكرنا من وقوع الفصل من الجانبين لكن لا يلائم ما سبوجه به التكرار بقوله : «والاولى ان يقال» «الخ» . ط م د .

فتارة قلّوا القول (١) «بان نقيض كل شيء رفعه» الى القول «بان رفع كل شيء» نقيضه» وجعلوا كلا من الطرفين نقيضاً للآخر ، واما الرفع فهو مختص بحائب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجائسين (والاولى) ان يقال ان صحة تكرور النقيض والرفع من الجائسين لاجل ان احدا الطرفين نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه «نقيض النقيض» و«رفع الرفع» فيكون بينهما تناقض متكرر فى الطرفين فى الجملة وهذا التقيد كاف فى اجراء صيغة التفاعل ، والامر فى ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لابد (٣) ان يكون مفهوم احدا الطرفين بعينه رفع الآخر ، واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امراً متصوره ولا هو مشروط بتخصص معنى الاعداد كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع ، ولا ايضاً مشروط بان مفهومه المرفوع بديل الواجب ان يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو نفسه رفعاً لشيء آخر اولا فقد

(١) لانه اذا اقتضى التكرور وكان المبنى ايضاً نقيضاً ولم يكن المبنى رفعاً كما ترى ان «اللاسان» رفع «الاسان» لكن «الاسان» ليس رفعاً وقد قالوا «ان نقيض كل شيء رفعه» وفلا حرم احدهما الى هذا التعليل بان يقولوا :رفع كل شيء نقيضه» وحديث لا يبرهن عدم كون المبنى رفعاً مع كونه نقيضاً ، لان المحمول اعم من الموصوع - مرفعه .

(٢) اى : ارادوا التقيد المشترك بين المصدر المبنى للتفاعل والمصدر المبنى للمفعول ، اى : الرفع بالمبنى الاعم من الراضية و المرفوعة - مرفعه .

(٣) توضيحه : ان احدا الطرفين امر بخصومه فانه فى جميع الموارد عدم و رفع للآخر واما الآخر فليس امر بخصومه ، اذ هو فى كل مورد شيء فى مورد اسان ، وفى مورد فرس ، وفى مورد حجر ، وفى مورد يمان ، وهكذا وكما ليس الخصومية شرطاً له فكذلك ليست شرطاً له لاختصاصية عدم كونه رفعاً كذلك الرفع وان كان رفعاً لشيء آخر كالعدم والامتناع و اللاسان وغيرها مما هي ايجاب اساقى بالنسبة الى رفعها ، وليس ايضاً نفس الوصف المتوهم الذى هو المرفوع بل ذاتهاى : ليس هو المرفوع بالحمل الاول بل بالحمل الشائع مرفعه .

اتضح ان في المتقابلين تقابل السلب و الايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجواب الآخر المقابل للسلب ايجاباً اصافياً بالقياس اليه ، سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي اوفى غيره من السلوب.

ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القسيتين كذلك يوجد بين القسيتين كذلك يوجد بين مفهومين معردين اما حسب حمل على القياس الى موضوع بعينه (١) كما بين «الانسان» و«الانسان» و«زيد» و«لازيد» و«لاانسان» و«لازيد» و«لالازيد» او بحسب «وجودي» بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، او رفع السواد ورفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة حالياً من المتقابلين بحسب حمل على «هو» و«حمل هو هو».

و كذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب «وجود في» وهو حمل الاشتقاق، فكما ان كل شيء اما يبيض واما لا يبيض واما لا يبيض واما لا لا يبيض ، و فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا يبيض ، بمعنى انه اما يبيض واما لا يبيض ، و القبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع.

وكما ان رفع كل مفرد تقيضه بالذات والمرفوع به هو تقيضه بالعرض - لان معصدا في تقيض التقيض و رفع الرفع فكذلك سلب كل قضية تقيضها وتقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب (٢) فتقيض «كل انسان حيوان» هو «ليس كل انسان بحيوان»

(١) الموضوع هنا ما بازاء المحمول اي ما هو فرد الانسان ويحمل هو عليه ، ليس فردا للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض يتخلل «دو» و «في» هو المحل المستثنى - من قوله.

(٢) فيه - مصفا الى ما قدحناه من وجه الصاد - فماد آخر وحيوان من اليقين ان القضية السالبة لاحكم فيها واسما هو سلب الحكم ورفعه وفسحه ، من المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعاً من الايجاب تظير تبديل المصلحة معدولة، وذلك باعتبار سلب الحكم حكماً سلبياً. فالسلب بهذا الاعتبار الذي يسميه المصنف ايجاباً اصافياً يكون نوعاً من الايجاب لازماً للسلب الحقيقي ويكون معنى كون سلب السلب تقيضاً للسلب -

ونقيض «لا شيء» من الحجر «إنسان» هو «ليس لا شيء» من الحجر «إنسان» لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب في البعض ، ولأجل ذلك حكم الميرانيون بأن نقيض الإيجاب الكلي (١) سلب جزئي و نقيض السلب الكلي إيجاب جزئي .

أصل آخر - لما تذكرنا أن المعهود واحد نقيضاً من طريق «حمل هو هو» ونقيض من طريق «حمل ذو هو» فاستيقن أن المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاق في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد ، فلا يصح أن يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واحداً والمتناقضان على نحو الحمل التواطى فأنما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم « بحمل على » في موضوع واحد وهو «حمل هو هو» لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه ، فإن ذلك غير ممتنع فالسواد مثلاً يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الآخر بالمعنى الذي مر ذكره ، فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسرفى ذلك أن السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطى ، وكذا الحركة بالقياس إلى السواد ، فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة ، وكذا اشتقاقاً أعني «ذا السواد» و«لاذا السواد» (٢) وأما «ذا السواد» و«ذا اللاسواد» فلا تناقض بينهما ، إذا الموضوع إذا

→ أنه نقيض لللازم السلب وهو الإيجاب الإضافي ويؤول إلى أن كل إيجاب فله نقيض هو سلبه وأما السلب

فلا نقيض له أصلاً اللازمه وهو إيجاب بسيط :

(١) وذلك لكذب الكليتين معاً عند كون الموضوع أهم كقولنا : «كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان إنسان» وصدق الجزئيتين معاً عند كقولنا «بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان» - طبع .

(٢) يترامى أنه ينبغي أن يقال أعني «ذا السواد وذا اللاسواد» ، وقد نقض صريحاً مع أنه المناسب ، لأن المتناقضين اشتقاقاً ليس إلا أن يكون المحل الذي هو «ذا السواد مثلاً» و«ذا اللاسواد» وإذا نسب السواد إلى المحل بكلمة «نقيض» لم ينسب اللاسواد إليها . فنقول : مراده - كما غير إليه بقوله «سمي» - أنهما شيان اشتقاقاً أيضاً بأن يكون المحل «ذا السواد وذا اللاسواد» ←

وحد فيهمسواد وحركة صدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة صدق عليه انه ذو لاسواد ، اد الحركة لاسواد بحمل التواطى ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان «الاسواد» وان كان معناه معينه معنى «الاسود» الا ان «اللاسواد» ليس بمعناه معنى «لا اسود» نعم لو اريد من «اللاسواد» نفس هذا المفهوم السلبى لاشىء آخر معروض له او متعدبه في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما محصلا اذ يكون حينئذ معاد قولنا : «هذا هو الاسواد» بعينه معاد قولنا «هذا لا اسود» فتدبر فيه كي ينفتح فيما نحن بصدده انشاء الله .

اصل آخر - فيه قانون انحاء الحشنيات واقسام الحيات التي لا بد من مراعات ثلثا يقع الانسان في القلط حتى يظن الكثير تواحد والواحد كثير ، وذلك لجهله بان اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات و ايها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من اساس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحداية الاول وكذا منع كثير من الناس انصافه (تعالى) صفاته الكمالية (كالعلم والقعدة و الارادة وغيرها في مرتبة ذاته بناته ، و لم يشعروا بان تلك الصفات - مع انها غير متحدة المفهوم - لا توجب كثرة في الموصوف ، وكذا احوال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلى بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحشنيات اما تقييدية او تحليلية و الاولى هي التي جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للاسان، وكالكاتب للمركب الصنعى والثانية هي التي كالخارج (٢)

— كما قلتموهم لثموا الظاهر لكى ذاللاسواد بمعنى لادالواد ، فان ذاللاسواد للمعنيين احدهما ذواللاسواد بمعنى ذو معروض اللاسواد كالحركة وهو لا يناقض السواد بل هما خلافان وهذا ما قال (د) : دوامادوالمواد الملح وثانيهما ذو دفع مطلق السواد لا يدفع الطبيعة برقع جميع افرادها ولم يدفع السوادها الا على الحركة لاعتى الموضوع لانه منصف بالسواد في مثالنا - سقده (١) اما قاله كالجزء مع ان الناطق (مثلا) هو الجزء ، لكونه من باب الاكتفاء بالاقول وانما كان مثل الكاتب والايض كالجزء مع انه الجزء للمركب الصنعى او الشخصى ، لان هذا المركب اعتقادي ، لا واحد جزئيه جوهر والاخر عرض - سقده .

(٢) اما كمت كالخارج مع انه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كما قال هو (د) سقده

فيه مثل كون الشيء علة ومعلولا (١) وان كانا التقييد والتحيث بها داحلا شرطا ان يكون التقييد بها مأخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث تحيثا لاحيثية اى معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين العرثم الحيثية التقييدية فتتكون في العنوانات (٢) حسب المعبر به و الحكاية دون المعبر عنه و المحكي

(١) المراد بالشيء . الحيثية . فمثال كون الحيثية علة كل يقال العقل الاول لا ينسب الى الواجب منعا للاطلاق فان الحيثية حينئذ تمليكية . بخلاف ما اذا قيل لامكانه منعا للاطلاق فان الحيثية حينئذ تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا ان يقال الارضية من حيث اليهوية منعا لئلا يمسك اجراء اليها . وليس المراد بالشيء في قوله «مثل كون الشيء علة و معلولا» المحيث والاكات الحيثية تقييدية لا تمليكية ، لا لمصلحة اعمالة بذاتها كالتواجب بالدات تعالى فالعلية داته وامعالة لابذاتها كالنار التي علة للاحراق بصورتها النوعية ، فالعلية جريها او كجرها و كذا كل علة انما هي علة بالصائم التي بها تصير علة بالعمل ، بل تلك الصيغة بالحققيقة علة والعلية نفس ذاتها وكذا المعلوم ، فالعلولية هي ذات المجهول بالذات . من قوله .

(٢) هذا منه غير بان الحيثية هنا (اى في الاضطراب غير التقييد بالاضطرارية ، والمطلق غير التقييد بالاطلاق) اطلاقية لا تقييدية الا في اللفظ ، ولا شغل لاهل المعنى باللفظ والحكم هو الباحث من الحقائق ، ففي الحقيقة وفي المعبر عنه ليس الا الدسال الصرف فلا بسط الاوضح في المقام ان يثبت القصة كما قررنا في حواشينا على الامور العامة ويقال : اذا حيث شيء بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وان الموضوع باطلافه مستحق لحمل المجهول فالحيثية اطلاقية مثل قولنا «الماهرة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة» واما ان يكون المقصود منه انه جرد الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا «الجسم من حيث انه مسطح ايض» . والجسم من حيث انه ايض مرئي واما ان يكون المقصود تمثيل الحكم مثل «ان الانسان من حيث انه مدرك للامور المرئية متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك» فالحيثية التميلية خارجة عن الموضوع ، ادالة خارجة والمراد علة الوجود لا علة القوام ولكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع فادانته الكرياس من حيث انه ايض مفرق لنود البصر ، كانت الحيثية تقييدية وادا قلنا «الكرياس من حيث —

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق اولا بشرط شيء كذا ، وليس المراد به الانفس الماهية المرسله من غير اعتبار حيثية اخرى معها ، بخلاف ما اذا جعلت «الاطلاق» و «اللا بشرطية» و «الارسال» قيداً للماهية ، فتقابل حيثذ للماهية المحيثة بشرط شيء او بشرط لاشيء ولا يصدق المأخوذة مع الاطلاق على شيء منها لكونها مقابلة لهما ، كما انهما متقابلتان ، واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسله في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها .

ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع ، لكن الفحص والبرهان يحكمان (١) بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود ، فكل مفهوم من المفاهيم مقتضاه مغايرته مع سائر المفاهيم بحسب المفهوم والمعنى ، ولكن بعضها مما لا يأتى

——————
سنة القصار فيه مفرده او من حيث الجنس مفرق ، فالحيثية تعليلية فانها خارجان منفصلان عنه بخلاف البهاض فانه ذاته متعل.

ان قلت : التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوها ايضا اواحد متصلة وتوحد كالجرء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والعال انها تعليلية .

قلت : نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية و لكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان (مثلا) قط موضوعا وجعل التعجب (مثلا) خارجا وعللة للحكم لاجزه للموضوع فالتعجب الذي يترأى اما هو من اعتبار حملها تقييدية لامن اعتبار جعلها تعليلية .

ان قلت : عللة الوجود خارجة عن المعلول لكن العللة هنا عللة لعمل المحمول لا للموضوع ليكون خارجا عنه .

قلت : بل هي عللة للموضوع ايضا بمقتضى العمل وان العمل هو الاتحاد في الوجود ، فالمتعجب عللة للانسان المتعجب ، والمدرک للترائب عللة للانسان المتعجب - سقده .

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية ادلا تقييد حقيقي فلا يندح في قولهم «ان الحيثيات التقييدية مكثرة» - سقده .

الاتحاد مع بعض الأثرى أن مفهوم الوجود غير مفهوم الشخص من حيث المعنى و عيه من حيث الحقيقة ؟ وكذا مفهوم العاقل و الممقول متغايران معنى ، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة سيطرة من كل الوجوه فمقتضى التمايز بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأولي دون عدم حمته على الآخر بالحمل الشائع المناعي الذي مناط الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المصى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مراراً فأتضح أن الحشيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويته . وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قصة أخرى ثم الحشيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين ضرب منها حشيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من البعد التقابل الأربعة أصلاً ألا بالمرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع وضرب منها حشيات متقابلة لذات نوعاً من أنواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس إلى الشيء الواحد والوجود والعدم .

أصل آخر جميع الحشيات الداتية والمرضية مشتركة في أن مناط الانصاف (١) بشيء منها ليس بعينه مناط الانصاف بالآخر أعني بذلك أنه لا يصح للشيء التقييد بحشية منها من حيث التقييد بالحشية الأخرى ، فليست انسانية الإنسان من حيث كانيته ، ولا

(١) يعنى . كما أن الحشيات التقييدية متكررة ومكثرة كذلك مناطاتها متكررة سواء كانت مكثرة للموضوع - كما إذا كانت نواكذ على الموضوع متصلة - أم لا كما إذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتى بعد أسطر : وإنما غير متصلة الحصول إلا بالاستناد إلى حشيات مختلفة سابقة لتطبيقه فحشية السمع في الإنسان مناطها القوة السامعة و حشية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التحل والعاقله والتحرك و الحركة و جميع حشياته وشؤونها ومناطقها التي هي إيماء حشيات له - سقده .

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المنحركة له من حيث المشكلية ، والألکان كل حيوان مطلقا وكل إنسان كاتباً بالعمل وكل متشكل منحركاً ، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم ، وليس الانصاف بالعاقلة بحسب المفهوم ، عين الانصاف بالمعقولة بحسب المفهوم ، والألکان لفظين مترادفين بمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبلتين كما سبقت الإشارة إليه ، فقالوا قولاً مطلقاً : ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما - آية حيثية كانت - ليس صحيح ان يلحقها بحسب حيثية أخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانت أم غير متصادمة بحسب انها غير متصصة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تحليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحد لا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكررة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بنصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكرنا ان لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجود كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الامر كاختلف احرار الماهية الوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصح بهما مكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متمايزين وجوداً .

واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل اتقاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلاً فهي و ان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا ، وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الاقاعيل والانوار المنفصلة عنها .

اصل آخر - انك تستطيع مما ذكره ان تعلم ان انصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي انصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ، ولا ايضاً يستوجب انصافه (٢) واما العلية والمعلولة فهما حيث يقال : ان الفصل علة لتحصيل الجنس مع ان وجودهما واحد لانفكاك الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولة متقابلان فذلك يلحظ كونهما مادة ومادة وهما في المركبات موجودتان بوجودين وفي البساط كذلك باعتبارهما - مرتبة .

بها من جميع الحثيات التي ثبت لهذا الموضوع، فاداءا يريد موحود في الواقع، فيمكن لنا في صدق هذا الحكم انصاف زيدا بالوجود في الجملة وان لم يكن موحوداً في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل، فاداءا يريد اسود، فلا يلزم ان يكون انصافه بالسواد من حيث اسابته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه وقدرته وسحاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مطلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها، وعلى ذلك لا يضر عدم صدق من تدت الحثيات صدقه في الواقع، وذلك لان تحقيق الشيء يقع بتحقيق نحو من ابداء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء (١).

فاذا تقرر هذا نقول اذا تصف موضوع بسيط الدات من جميع الوجود بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاغيارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بآياته من ان المتقابلين «يحمل على» قد لا يكونان متقابلين بحسب «وجود في» كالأرائحة واللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون واللون لرائحة، انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحداً صرفاً والحثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حثية الرائحة بعينها حثية اللون لكان قولنا «فيها رائحة» و«فيها لرائحة» بمنزلة قولنا «الرائحة لرائحة» فيلزم حبش دان يكون الفيضان من سيل «حمل» على «نقيض من سيل موحود في» فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب

(١) هذا كقولهم : «الكل يمتنع بمتحقق فردما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد وهو قضية معهودة والمظاهر انهم ينوها على تناقض الایجاب الجرمي والسلب الكلي ولم يقرضوا لمكس، لان تحقق الافراد وهي غير متناهية غير ممتول والحق ان التحقق والارتفاع سيات في الحكم فالارتفاع المقيد وهو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الانحاء، والارتفاع المطلق لا يقع الا بارتفاع جميع الانحاء وهو ظاهر وكذا التحقق المقيد وهو التحقق في الجملة يقع بالتحقق في نحو من الانحاء والتحقق المطلق وهو الذي لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجب جل ذكره واقع في جميع الانحاء، ثابت في كل المراتب، محقق على اي فرس وتقدير - طمد.

«حمل على» لا يتناقضان من جهة الاقتران يسهما في الثبوت من سبيل «وجود في» اما يتصالح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدور عن العاقل (١) وبحسب عطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع ماحدا المتقابلين من طريق «حمل على» (كاللون والحركة) بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر - حتى كانت الحيثية التي من حيثها بمحموصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركة (اعنى اللون) في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من حيثها وحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع - كانت اللاحركة «حركة بالضرورة» فاذن قد لزم من اجتماع النفيين من طريق «حمل على» وهما الحركة واللاحركة بحسب «وجود في» من حيثية واحدة - اجتماعهما بحسب «حمل على» ايضا، وذلك بدبى الاستحالة «على» ان العقل السليم (٢) المعطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها يكون انبثات الحركة من شئ، ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبثات اللاحركة، والا لكانت الحركة لاهركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لاذلك الموضوع بعينه (٣) والكل باحد «فقد تحقق وتبين» ان المتناقضين حسب «حمل على» (كالسواد والحركة)

(١) اي جوه، محموصة بضمنونة له ومناطق حاص له وهذا كما مر ان اقسام الشئ بصمة من حيثية ليس بتوجب اضافه بها من جميع الحيثيات فال موضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال و للمناطق العكاس الذي هو القوة المحركة لاجر ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه دامراج محموص لا غير - مرقد.

(٢) والحاصل ان في مقام تكثير الواحد وبالنظر الدقيق هي المركب ايضا لا يصدر من الواحد الا الواحد، ففى الانسان، الثقل من المائلة وكل احساس من قوة حساسة وكل تحريك من قوة محركة بل كل صفة لموصوف طليحة قاعدته من البيانات - مرقد.

(٣) وذلك كفا في الحق الاحد تعالى شأنه، فان الحيثية ومناطقها والمحيث فيها واحد ادما به عليه ما به تدوته ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فالنزل والترقى في كلامه بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا - مرقد.

انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد حسب وجود فيء بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين ، لأمريحيية واحدة .

الفصل (٢)

في ان اول ما يصدر الاول عن الحق يجب ان يكون امرأ واحداً

هنا الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه مشاوة التقليد ولا المرآة نه رين العصبية وظلمة العناد لا ثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد (١) لا يصدر عنه من تلك الحبيبة الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان تصدر عن الواحد ان يصدر عنها مدعان معادل واحد فواحداً الى ان يتكثر الجهات والحبيبات وينفتح باب الحيرات . فلعل هذا الاصل من نظريات الطبع السليبي والدوق المستقيم كما مر ذكره ، الا ان المعاندين لأهل الحق حصدوا هذا الاصل (٢) اشد حصدوا كيا لا يفتح على احد باب الحكم فولا ينكشف ثبات النور المحرود الجوهر المفارق والصورة المفارقة (٣) من المواد الاحرام والابعاد في عالم الامكان ، لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى شأ آخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكمة القدس واليت قعدوا اول مرة مع القاعدين ولوارادوا

(١) معنى: ان القاعدة كلية غير مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوجدانية لكن لا ينفي (د) بهذا ويقول في حفر النعس بالاحتصاص - منقده .
(٢) وبعض محققى المتكلمين لما تعطلوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا انه فصفة شرطية صادقة لكن ليس فيها وضع المقدم اذ لا واحد حقيقى حتى ان للواجب بالذات ايت ماهية ووجودا ولا اهل من صفات فائقة - منقده

(٣) الاول بلسان الاشراق و الثاني بلسان المشاء ، و الصورة مأ به الشيء بالفعل ، والاباداعم من المادية و المثالية ، فالمراد بالثالث . القول المجردة المساعدة الى عالم العقل الكلى الخواتم هي السلطة الصعودية بازاء العقول الكلية التي هي فوائض الكتب التكويني في السلسلة النروية . وتحاشى المعاندين عن هذا الانكشاف لاجل وجدان مجرد وقديم سوى الله (تعالى) بظنهم الماسد وسد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد ولم يملوا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهية ما وقصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله . وايضا هذا النور ←

الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم ونظمهم وقيل اعدوا مع القاعدين .
و يشبه ان يكون اكثر هؤلاء المعاديين خصماء الروحانيين و اعداء الملائكة
المغربين ضميراً و قلباً وان لم يصرحوا بما صمروه لساناً ونطقاً كاليهود كما في قوله (تعالى)
«فلمن كان عدواً لحبريل فانه نزل على قلبك باذن الله» فلا جرم حاول اهل الحق اثبات
هذا المطلب بالحنة الذميمة و دفع الشبه عنه صوتاً لعقائد الطالبين للحق عن شكوك
المصلين المعطلين .

فدلوا - كما سلف ذكره في السطر الاول في ضوابط العلة والمعاول - انه لو صدر
عن الواحد من حيث هو واحد «د» و «ب» مثلاً «د» ليس «ب» فقد صدر عنه من الجهة الواحدة
«د» و «د» ليس «ب» وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا
البرهان مع احويتها هناك و قد اوردنا ايضاً هناك اعتراض «امام الباحثين المقترعين
على الحكمة» متمطفاً على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشياء ومعر من
الخلل والحسب .

وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول : - ان من الواضح المكشف بما سبق ان صدور
«د» ليس «ب» بعينه في قوة عدم صدور «د» من حيثية صدور «د» ليس «ب» والالكان «د» ليس
«ب» هو بعينه «د» وان لم يكن هو في قوة عدم صدور «د» «ب» (١) بحسب اصل الواقع واصل

— المجرد من متقع الربوبية فهو مجرد بشير داله قديم بقدم الله . ولم يحدوا ايضاً ان الادعان به
يصدم عموم قدره الله لانه قد دعه الله ويدعه الله فتمله وفعل كل ما هو من متقع الله فعل الله . و ايض
صدوره عن الله صدور الكل من الله لانه بعد الحق كل الوجودات فالعملية طراً غلاله كما هو
طراز الله المتمر الى ذلك كيف مقالنا - منقده .

(١) من حيثية صدور «د» ليس «ب» بناء على الاصل الاحير فقد ذكر فيما ان السواد مطلوب
من زيد الاسود من حيثية ثبوت علمه مثلاً ، فهنا ايضاً وان فرض «صدور د» لكن «صدور د»
مطلوب من حيثية «صدور ج» ولما كان البسيط المحض جميع حيثياته حيثية واحده وهي نفس
ذات المحيط صدق عدم «صدور د» عنه بقول مطلق وقد فرض «صدور د» ايضاً هذا جميع
بين النقيضين - منقده .

الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة في الجسم - وان لم يكن بمنزلة ما ليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد - لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة ، والا لكان ما هو رائحة وما ليس هو برائحة شيئاً واحداً .

والحاصل ان المقيس « يحمل على » ما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعاليتين (تفيدتين خل) لامن حيثية واحدة فالانتم التناقض لا محالة (١) وهذا الأسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفسه اذا صدر منه «ا» كانت ذاته بخصوصها مصداقاً لـ «ا» بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المصداق (٢) وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه « ب » ايضاً بحسب تلك الخصوصية (٣) كانت تلك الخصوصية مصداقاً لـ «ب» « غير » ولا شبهة في ان صدور « ا » و « ب » ليس « ا » متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون (٤) تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال .

ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره «الكاتب» في شرح الملخص « فانه بعدما حرر كلام المانع وقرر المنع المذكور - اعنى مع كون صدور «ا» مثلاً مستلزماً للصدور « ا » - قال : قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه «ا» ولم يصدر عنه «ا» لانهما

(١) لان وجود حيثية الصدور تجعل مرتبة السادتين المتناقضين وطرفهما واحداً طعد

(٢) لما قرر ان المصدرة بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة - هج قده .

(٣) ولو صدر «ب» عنه بحسب خصوصية اخرى لكان مركباً واما كان قريباً المأخذ

لا واحداً لانه (قده) تكلم في المناط للحيثية وفي الطريقة الاخرى في نفس الحيثية و المناط

ايضا حيثية الا ان الفرق واضح . وايضا توهم الصدور الاساقى بعيد في طريقته بخلاف الطريقة

الاخرى - من قده .

(٤) ولا يرد عليه جوابا تراخ مفهوميين مختلفين عن مصداق واحد من حيث هو واحد

لان المعروف عدم كفاية خصوصية «صدور ب» مثلاً لتراخ عنوان مصدر «ب» واقتدار اضراره

الى ملاحظة صدور غير «ب» فمصادقا المنوايين مختلف لا محالة - طعد .

مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة (١)

اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ، فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ، ثم لا يعني انه جعل الحثيثات معزلة الازمنة ، ادلا معنى لاغتنار الزمان هيهما . و اراد بالمطلقتين : ما لم يقيد الحكم بعموم الحثيثات و بالدوام : ما قيد بعمومها و حينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحثيثية ، اما اذا اتحدت الحثيثية فلا يمكن صدقهما معاً وذلك طاهر .

قال : وعند هذا يظهر انعكاس « نسيح الامام الرازي على الشيخ اليه » .

الفصل (٣)

في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا الغرام اوردته (بهنيار)

في كتاب (التحصيل) تلخيصاً لما قد تكرر ذكره

في كلام (الشيخ الرئيس) سيما في (التعليقات)

حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلاً لا يكون علة لشيئين معاً معية بالطبع ، فانه لا يصدر عنه شيء الا بمقدار يجب صدوره عنه ، فان صدر عن « ا » « ج » من حيث يجب صدوره ب « ع » لم يكن حيث وجباً صدور « ب » عنه فانه ان صدر عنه « ح » من حيث يجب صدوره « ب » « ع » كان من حيث وجب صدور « ب » عنه يصدر عنه ما ليس « ب » فلا يكون اذن صدوره ب « ع » واحباً فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه ولا يكون احدي الدات انتهى .

(١) يريد انه ان كانت احديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة تفيض المطلقة العامة ، الا ترى انها هنا كاذبة ، والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى لكن لا نقول انه لم يصدر عنه الف بحيث يقيم الحثيثات حتى يكونا قضيتين بل صدر الف بحثيثية ولم يصدر الف بحثيثية اخرى و هي حثيثية صدور الحيم . هذا مراد «الامام» ولم يفهم كما قال «الكاتب» «انه يلزم حينئذ في البسيط المحض حيث وحيث وهذا التركيب في انعكاس النسيح على المشنطق» - مرقده.

و اعترض عليه العاضل الدوامي في «حاشية التحريد» بقوله: «و است تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور «ج» من حيث يجب صدور «ب» ان لا يكون «ب» واجباً، بل ان يكون «ب» واجباً من حيث وجب «ج» عينه، وهل الكلام الالهي فيه، **اقول**: زياد تقيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد ان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه مالا يكون لهائك الخصوصية الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعله اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلوم او معلول آخر فذلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايحاب المعلوم المعين بخصوصه ومبدأ اتباعه بما هي هي، وليس المراد بالخصوصية او العينية هذا المفهوم المصدرى الذي يجوز كسرها المعاني المصدرية ان يتعدد بتعددها فيفاد اليه بل المبدء الخاص الذي يكون بجهوزاته وحق تعينه مصداق العينية المذكورة التي يصر عنها بصدور كذا وترتب كذا ويصر عن مبدأها ايضاً تارة بالعينية وتارة بالخصوصية .

وبالجملة : كل ممكن موجود قائم متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل، فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن معقوفاً بالوجوبين، وقد علمت من طريقتان ان هذا الوجوب السابق - وان كان صفة للممكن - لكنه يتحصل بالفاعل، ولا شبهة في ان وجوب ريد - مثلاً كوجوده - يباين وجوب ضروري ولا يمكن ان يكون لذاتين متعايرتين وجوباً واحداً كما لا يمكن لهما وجود واحد، وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعدادة بقائه، وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان هكذا لا يكون لمعلولين متعايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فاذن نقول وجوب صدور المعلوم عن المبدء الاول اما لذاته او لاجل غيره، فان كان لمبره لم يكن مستنداً اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات للاحل واسطة وان كان صدور معنه بغير واسطة، والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته عينها وجوب وجود ذلك الاثر: فاما كانت ذاته امراً واحداً حقيقياً فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة .

فالذي سبق إلى حصص الاوهام السخيفة: ذاته من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ناتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما يتعيان من بين الاشياء لاحل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الصادر عند التأمل ، فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاصلية غير الخصوصية الهيئة فهي كسائر المطلقات لا نفى عن الحاجة الى التعمين .

فبقول: ان ذبلك الشئ لا بداهة من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاصلية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه ، فاذن متسا تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ القياس اليها اما احدى الخصوصيتين بخصوصيتها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقيق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الطرفين المخصوصتين عنها تلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تعصلية ، لا كالوحدات المسهمة المرسلات التي هي في الوجود والتعصيل تنفر الى محض ذاتي مقوم للوجود ، وان لم يكن «قوما للعدد والمفهوم» وذن اكشافه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

الفصل (٤)

وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده

«الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه كـ (الشفاء) و «الاشارات»

و «التعليقات» وغيرها

وهو ان مفهوم «ان كذا» في حد ذاته بحيث يصدر عنه الف، غير مفهوم «ان كذا

في حد ذاته» بحيث يصدر عنه ب» فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك

العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احدهما مقوماً والآخر لازماً لهما ان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لواحدة من كل وجه وان كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم «انصدد عند احدا للآزمين» مفاد لمفهوم «انصدد عنه اللازم الآخر» فان كان لا يستهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون ، لازم لازماً بواسطة لازم آخر وهذا الكلام كالمع انه يلزم منه اثبت لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه في اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي - لما هي هي - ان يكون لها لازم (١) او لا تقتضي ، فان اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لما هي هي فيكون غير وسط وقد فرض كلفا بوسط هذا حلف ، وان كانت الماهية لا تقتضي شيئاً اصلاً فهذا اعراض بان لا يكون لها شيء من اللوازم. فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها ، واما ان جعل احدا المفهومين مقوماً للمعلول الآخر لازماً لهما حينئذ لا يكون المفهومان معاً في الدرجة لان المقوم متقدم ، والمتقدم ليس مالم يسبقه . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، و يلزم ان يكون عنده حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته (٣) والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات -

(١) من باب تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما اولا يقتضي من باب انشاء الطبيعة باثبات جميع الافراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون فخر المتناهي محصوراً بين حاصرين - سقته .

(٢) ادلوا كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمطلوب بخلاب ما اذا كانتا متفائرتين فانه يلزم بالخلف ويلزم التركيب ايضاً من حيثية وحيثية بملاوة التركيب اللازم من استعلاء المقوم الداخلي مقوماً آخر ، ولما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت اضافة الحيثية اليهما بيانية ويسكن ان تكون لامية بل يكون المراد بالحيثية المضافة حيثية اخرى هي المناط اذ في الاسول ان الحيثيات التقيدية منوطة بسلطات اخرى وتعدد المناط ووحدة يستلزم تعدد المنوط ووحدة - سقته .

(٣) فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية - سقته .

يلزم من صدور الاثنين عنه تركيب وتكرار ما في ماهية العلة ، اولاً لها موجودة بعد كونها شيئاً
مّا اوبعد وجودها بتفريق لها ، والاول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة
وصورة ومن جنس وفصل .

والثاني كما في العقل الاول بحسب التكرار الذي يلزمه عند وجوده من حيث
تغاير ماهيته و وجوده .

والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود
او الى جزئياته ، وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وسد الوجود ، فاذن كل
ما يلزم عنه انسان معاً ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او متكرر الهوية بوجه البنية
فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من
غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر
جميعاً عن الواحد الحقيقي ولكن لافي درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض .

الفصل (٥)

في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الي دفعها

قال صاحب الشك في المحصل: «مسئلة: العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من
معلول واحد عند انحلالها للملازمة والمعتزلة. لئان الجمعية يفتضي الحصول في المكان وفول
الاعراض . احتجوا بان مفهوم «كونه مصدراً لاحد المعلومين» غير مفهوم «كونه مصدراً
للاخر» فالمفهومان المتغايران ان كانا داخليين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فرداً
بل كان مركباً ، وان كانا خارجيين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه
كالكلام في الاول ، فيضي الى التسلسل. وان كان احدهما داخلاً والاخر خارجاً كانت
الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وماله جزء كان مركباً وكان المعلول «بما
واحد ، لان الداخل لا يكون معلولاً» .

اقول: هذا هو البرهان الذي نقلناه عن «الشيخ» مع تعبير لفظ «الحق» في الشق
الثالث «بالداخل» وبهذا التعبير قصد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلاثة ،

بل مقي شق رابع وهوان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجاً فكان يجب ذكره
ثم يشار فيه الى الحلف باحدا الوجهين او كليهما من لروم كون مافرض معلولا علة (١)
ومافرض اثنين واحداً .

ثم قال: «والحواب ان مؤثرية الشيء (٢) ليست صفة ثبوتية على ما يسهاء واذا كان
كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها .

وقال «المحقق الطوسي» (ره) في «نقده للمحصل» . « اقول : الاشعية قالوا :
الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا دلت فيه اذ لم يقول
بعلية ماعدا الصفات والمعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الدوات ايضاً وصاحب
الكتاب خالف الكل و الحصول في المكان امر وجودي و معلول للحسمية من باب
التأثير، وقبول الاعراض ليس بوجودي (٣) عنده وهو وان كان وجودياً عندهم لكنهم
من باب التأثير و هم لا يسمعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعة ،

(١) بيان اللزوم ما اشير اليه في قول الشيخ انه لا يكون حيثية الاستلزام حيثية النقوم،
لهذا نقول : ان كانت حيثية اللازمة غير المقومة (اي المبنية) واللازم معلولا كان المعلول
هو ذلك اللازم فلم يكن معلول الملة الواحدة الا واحداً ، هذا خلف . وان ذهبتم ايها عينها
فرادعن هذا الحلف كان المعلول الذي هو ذلك اللازم عين العلة مع حذف آخر وهو كون
الاثنين واحداً وهما العيشتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت حيثية واحدة كان المعلول
المقرب عليها ايضاً واحداً - من قد .

(٢) والتأثير ليس صفة ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لا المؤثرية و التأثير ، والا
لكل في المؤثرية و التأثير مؤثرية وتأثير آخران ، وتنقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ،
وكذا المتأثرية وتأثير المتأثر وعند القائلين بالفعال، هذه منها لا بها ليست موجودة ولا معدومة
عندهم - من قد .

(٣) لانه اضافة وهي اعتبارية ، وانما قال «عنده» لانه عند المحقق عيني بل اشارة الى
اعتراف والامام» فنه باعتبارية القبول كما في شرحه للإشارات عند الكلام على تعريف الجسم
الجوهر القابل للإبعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف واهما مضافة - من قد .

فليس هذا الدليل بصحيح ، ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الاثر ثم المعنى اما داخلان او غير داخلين الى آخره .

ثم قال صاحب الكتاب : « والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة معادية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها معادية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تباين هذه المفاهيم (١) كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس بـ ، مغاير لمفهوم « انه ليس ج » ولم يلزم من تباين هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا « فقال الناقد المحقق » : « ادقول : الإضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد و عندهم ان العلة الواحد لا يصدر عنها شيان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقص بالإضافة والسلب عليهم » انتهى كلامه ناقد المحصل بالفاظه و ستملم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى و انه من اى وجه يصح (٢) صدقها على ذات احدية و الاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الامابة في ذلك - .

واغرض ابساً في بعض كتبه تارة في صورة النفس وتارة في صورة المعارضة ، « ان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر » وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد » وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفاهيم سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور : « حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحداً » .

(١) عدم لزوم لاجل ان المعاديات و السلوب ليست آثارا حقيقية لانها اضافات والاسافة مطلقا اعتبارية ، والسلوب امرها اوضح بخلاف الصدور لان المعلوم صادر بالصدور الحقيقي وهو الخصوصية العامة لا بالصدور الاضافي على انه كلي - مرقده .

(٢) ان ليس في سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النتيجة وسلب السلب و حيثية نفس وجوده المرفق ووجوب وجوده - مرقده

واحاط به «المحقق الطوسي» رء في شرح الاشارات : ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، قابها لا تدرم الشيء الواحد من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد تقدمها حتى ينرم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال . بيا به ان السلب يقتضي ثبوت معلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موضوع وصلة ، والقابلية الى ثبوت قابل ومفعول ولا الى قابلية شيء يوجد المفعول فيه ، واختلاف المفعول (كالسواد والحركة) يقتضي اختلاف القابل ، فان الجسم يقبل السواد من حيث يتفاعل عن غيره ، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا تمنع خروجها واما صدور الشيء من الشيء فامر يكفي (١) في تحققه فرض شيء واحد هو البلة والامتنع استناد جميع المعلومات الى مبدء واحد انتهى كلامه .

اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع (٢) به النقص بالسلب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت الشيء المسلوب ، فالواحد الحق (٣) (تعالى) في اى مرتبة فرض منصف سلب جميع ما عداه عنه . وهذا اشكال قوى

(١) لانه يتوقف عليه الماد فكيف يكون بعد الصادر كالسلب والامافات ، حيث انها بعد الطرفين ، نعم الصدور الاضافي ايضا بعد المصدر والصادر جميعا ، واما الصدور الحقيقي وهو العمومية - وان شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا ان اليجاد هو الوجود الحقيقي - فهو مقدم على الصادر والصدور الاضافي - من قبله .

(٢) في العبارة تسامح فالمراد بالصحة : عدم توجه اعتراض عليه و بعدم صحة دفع النقص بالسلب : توجه النقص التفضيلي عليه بما ذكر ، وقد دفعه بما سيبيح من قوله «الحق الجواب عن هذا الاشكال الخ» - طه .

(٣) ففي الازل مسلوب عنه كل شيء ممكن ، فمسلوب كثيرة في الازل والمسلوب فيما لا يزال ، فمنعاً السلب الكثيرة ليس الا الواحد الاحد ، فحق الجواب ما ذكره انه لا سلوب كثيرة - من قبله .

لا يمكن النفي عنه الا باحتماله فان حيثية سلب الحرية عن الانسان لا يمكن ان يكون معيه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضاً وجود المحرو هو ظاهر ، فلا بد من تركيبه المطلوب عنه كالانسان في مثالنا هنا جسماً مرياًته في مشاة توحيد الواجب (تعالى) وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء

فحق الجواب عن هذا الاشكال (١-٢) ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص ، واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو مشأكل موجود وتام كل كائن وغاية كل كمال ، فلا فقد هناك اصلاً الا فقداً للفقد ، ولا سلب الا سلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحداثام .

(١) هو حصول الكثرة من وجهين : احدهما من جهة تعدد السلوب ، وثانيهما من جهة السلب و الاثبات وانريد دفعه بعينه و الا فالاشكال الذي اوردته الامام ، هو كثرة السلوب - من جهة .

(٢) هذا في الحقيقة جواب عن قبله المحقق الطوسي ، من النفي التفصيلي الذي اوردته على جوابه ومعه : ان السلوب التي في مودته (تعالى) ليست سلوباً حقيقية بحقيقة معنى السلب لانها سلوب اعدام وسلب المدم في الحقيقة اثبات للوجود فهو في الحقيقة اثبات في صورة السلب ، اذ السلب سلب ايجاب المحمول على الموضوع ولا معنى لسلب الا الايجاب وأما نقض الامام القاعدة بورد السلوب على الواحد فلا ينتفع بهذا الجواب كما سأبذل به ، يدفع به بالمحقق الطوسي .

والنظم الطبيعي في هذا البحث هو ان قول الامام : وان استدلال الشيخ لاثبات القاعدة بما استدلال منقوض بالسلوب الكثيرة من الواحد كقولنا هذا الشيء ليس بجبر وليس بعجز لجريان الحجة فيه ولازمه ان لا يسلب من الواحد الا الواحد مدفوع بما ذكره «المحقق» ان السلب متوقف على امر آخر غير المطلوب منه وهو المطلوب فليس بمطلوب لواحد ، فهو خارج من محل الكلام ويجري البرهان .

واورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المطلوب عنه دائماً كما في السلوب من الواجب فالنقائص مطلوبة عنه . وان لم تتحقق قبل السلب ودفعه بانها ليست سلوباً حقيقية فاساهى من قيل سلب السلب الراجع الى الايجاب وكلامنا في السلوب الحقيقية .. طمذه .

وأما اندي نضى بعد العاقل الدواني في حواشي شرح التحريد عن هذا الاشكال
 « من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحيث لا يكون
 شيئاً مضمناً الى العلة يعتمد العلة لاجله بل صدق ان يوجد ذات العلة ويستغنى عنها
 وحيث لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يستلزمه حدوث تحقق (١) ليسم الى العلة وله بهذا
 الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد المصادر الاول لاجل
 لان تحققها بعدة فتمل انهي كلامه. فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام
 ان نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول (تعالى) بمعنى ان ذاته بذاته بحيث متى
 لا يحط العقل شيئاً من تلك الاشياء حكم بانها مطلوبة عنه (تعالى) في بقا الامر وارل
 الازال قبل وجود هذا الاشياء فلا مدخل لاضمام هذه الاشياء في صدقية تلك السلوب، فالسلب
 المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما هو المأخوذ على وجه السلب المحض
 وان لم يمتنع الى اضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدق الى ان يكون بازائه في
 الموضوع وفيما يصدق عليه شيء (٢).

وقوله بل صدق ان يوجد ذات العلة ويستغنى غيرها موضع خلط، فان مفهوم
 «ان يوجد ذات العلة» غير مفهوم وان يقتضى غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود
 بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين (٣) كما مر .
 وقال بعض اكابر الاعلام (دام ظلده) في هذا المقام لدفع تلك النقوس التي اوردت

(١) اي من حيث وجود السلب في الدمن ومن حيث الاساقعة الى الملكات ومن حيث
 الاضافة الى الموضوعات ، و بهذا الاعتبار يعتمد و يتماير واما بالاعتبار الاول فلامير في
 الاعداد - سقته .

(٢) اي فقد وجود لان السلب سلب الوجود بدلالة هي طريقة المصنف لانه سلب
 السلب - سقته .

(٣) كاثبات الانسانية للانسان سلب الترسية فهو قدس في مبحثه ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
 انهما بالقياس الى امر واحد في اثبات وجود الانسانية للانسان وسلب وجود الترسية عنه بهما هو
 وجود فان الوجود حقيقة واحدة - سقته .

على اصل العجة: «انه لا مساق للاعتراض على هذا الحق في شيء مما اوردته: اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقاً الى علة او علية، بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب. واما الاحيران فلان شيئاً من الانصاف بالاشياء من الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالعمل ليس يتصحح الا من تلقاء الاسناد الى حيثيات عملية مختلفة، فلانقض ولا معارضة هناك اصلاً وانما يتوجه شيء منها لولم يختلف الحقيقة مطلقاً انتهى كلامه .

القول ان السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة . واما انما صار في طرف الحكم اوجراء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول (١) فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في «ضابطة علم الميزان» تسوية رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلماً صدق «ان ليس كذا بجسم» صدق ان كذا ليس بجسم، فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمولتان لا زمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك - ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول - فلا بد لذلك السلب من نعو من الوجود سيما اذا كان مصداق العمل نفس ذات الموضوع وكان العمل حملاً بالذات لا بالعرض .

فان لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا وكونه موجوداً ليس كذا كما نقول «الانسان ليس بفرس» ففيه تركيب من امره يوحد اسماً ومن امره يوحد لا قرساً ، وليست حيثة الانسانية بعينها (٢) حيثة اللافرسية كما مضى ، فلا بد في التخلص من الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته (تعالى) عن المصير الى ما سلكناه .

(١) يريد بها الموجبة المنطوقة المحمول - طعد :

(٢) بل اذا لوحظت حيثة الانسانية وحدها لا يصدق الا الانسان وادالو حظ تعدده و

تضييقه وخلوه عن الفرسية مثلاً فالانسان مع الخلوعتها لا فرس او هو ليس بفرس - منقده .

ولذلك نقول بعض المحققين : «ان جميع السلب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبى ويندرج تحته جميع النقصان والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شىء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجمعية والجوهرية والعربية و غير ذلك عنه ، فسلب كل منها عن الواحد يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الوجود في نفسها بماهى هى هو عينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هى هى

القول : وكذا الاشكال (٢) الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه (تعالى) بصفات اضافية كثيرة لا يدفع بما ذكره في وجه التنصيص من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التى يقع الاضافة له (تعالى) اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء ، فان لاحد ان يقول : انا نعيد الكلام الى مبادئ هذه الاضافات و موجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدء و خصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة (٣)

(١) قد اشرنا في حاشية مباحث المقود الثلاثة ان الامكان الذى هو صفة الماهية واحد المقود الثلاثة صفة لها ينحو اليجاب المدولى وربما يسره منه باستواء نسبة الماهية الى الوجود والعدم واما اصل الامكان فهو مجموع سلبين تحصيليين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ، ومن المحتمل ان يعود السلبان التحصيليان سلباً واحداً متعاً للآخر ، فارجاع السلب الى سلب الامكان وهذه سلب سلب ، فيمنع المسامحة مالا يخفى - طمد .

(٢) وامت حبيريان الاشكال غير مختص في كلام الامام بصفاته تعالى ، بل يضم كل امر واحد لصفات كثيرة وقد مثل له بقوله «هذا الرجل قائم وقاعد» فالاولى ان يجعل ما اوردده المصنف على جوابهم بنقل الكلام الى مبادئ الصفات الاضافية نقض تفصيلياً على جوابهم ثم يجعل الجواب يرجوع صفاته (تعالى) الى صفة واحدة جواباً عن هذا النقض التفصيلي لامن اصل الاشكال الذى اوردده «الامام» لعدم اختصاصه بالواجب تعالى - طمد

(٣) فهذه - كما قال في السلب الاذلى - صادقة على ذاته الاقدس في الارل وليست مثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها اطرافها التى فيها لا يزال اد في مرتبة ثبوت هذه المبادئ له (تعالى) لم يكن معشياً . - طمد

وما يجرى مجراها، الا ترى ان علمنا يزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد سنة (١) بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازا اضافتنا اليه، وكذا علمنا يريد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمر وقدرتنا عليه وارادتنا له ، كيف واقوم قائلون بانه (تعالى) يعلم جميع الممكنات في الاول على الوجه التفصيلي قبل تكونها ؟

فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكرر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكرر بحسب الحقيقة بل هوية الكلي هوية واحدة ووحودية معاليمه (تعالى) بكل واحد من المعلولات بعينها قادرته على وهي عينها حريديته له وامامتته اضافته (تعالى) الى الاشياء بالعدد قائما بكون على ترتيب و نظام لا يقدح في وحدته (تعالى) فان اضافته الى المعلول الاول مبدء لاضافته الى المعلول الثاني ، وهي لاضافته الى الثالث ، وهكذا يتكرر الاضافات حسب تكرار المعلولات طولاً وعرضاً في سلسلة الابداع والتكوين ، وكما ان الترتيب الواقع في ذات المجموعات طولاً وعرضاً عما يصح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكنا نرتب الاضافات على هذا الوجه يصح اضافته (تعالى) بكثرة الاضافات .

وهم وتويز

وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة

→ ان قلت : يقول المتنبي : المبادئ واحدة كما هو التحقيق .

قلت : المفروض انه لم يأت من هذا الملك والاقلم طول المسافة واخذ في غير الطريق الواضح ومكن من التعدد في الاضافات ، ولم يأت بل اضافته واحدة ومبداً هو الذات الاحدية والعلة العلة الحقيقية ١ - من قده .

(١) فالنسبة في هذه السمات الثلاث مسماء بالعالمية والقادرية والمريدية وهذه لوازم الصفات الحقيقية ذات الاساقفة احدى الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل يات ان شاء ميل وان لم يشأ لم يميل ، والارادة التي فينا هي العوق المؤكد وبمباراة اخرى هي القصد المتعقب للمعزم، المتعقب للجزم، المتعقب للميل، المتعقب للملم التصديقي بقاية العمل، المتعقب للملم التصوري به - من قده .

فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية و المناسبة فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية .
فان لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة كل علة تكون لامعالة مركبة متكررة بهذا الاعتبار فاسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً واحداً بالحواز كونه مركباً لتركب ما هو علة فيزاحم ان الخصوصية اما يراد بها هناك ما هو علة استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدر عن العلة دون غيره ، والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.

وبالجملة المراد بها مصادق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها ، وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته و احدى صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر ، اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة ، فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدر الى مبدءها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايحاد لزم تساويها في جميع مآلها حتى في الوجود والتشخيص فلا يتصور هناك امور متكررة وموجودات متعددة.

قال «المحقق» في «شرح الاشارات» : «لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه شيء صادر لان قول الصدور يطلق على معينين . احدهما امر اسافي^{*} يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه . والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه ، وهو امر واحد ان كان المعلول واحداً ، وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها ، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول هو قوا واحداً لمطالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر^{*} انتهت عبارته.

بحث وتحصيل - ذكر استاذنا السيد الامجد (دام محله و نقائه) ايراداً على الحواب المذكور بقوله : «التفتيش الفايض و الفحص البالغ هو انه (سبحانه) بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول، والملية الصدورية بالمعنى الثاني غير الاصافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره، وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المملول الاول بخصوصه عنه، فهذا المعنى غير الاصافي متقدم على ذات المملول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضائفين، فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المملول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم له، وليس هو عين ذاته (تعالى) انما العلية الصدورية غير الاضافية التي هي عين ذاته (تعالى) معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يصح عنه ما لدات صدور كن ما هو خبر مطلقاً لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للملية الصدورية معنيان (١) غير

(١) اعلم ان حقيقة كلامه وحقيقة مراده تنكشف بما مر في كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشافعيين ايضاً ان للوجود مراتب : وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد . فالوجود الحق هو الله والى مطلق فعله وفيه المقدس، والمقيد اثره وقد ذكرنا في توجيه كلام الشيخ الرئيس انه لانها الى يكون علية الحق ليريد بالامكان ان للحق علية حقة حقيقية هي علية الذاتيه بالنسبة الى الوجود المطلق ، وعلية حقة ظلية هي علية التعلية في مقام فيض المقدس ومشيئه التعلية ورحمته الواسعة بالنسبة الى الموجودات بالترتيب ، وعلية اضافية هي مفهوم اصافي ذاتي على ذاته مرخية له لا يمتنى الحصول بالضجة بل كالحارج المحمول.

اذا عرفت هذا فنقول : مراد السيد (ره) ان العلية الحق الحقيقية - وهي كون ذات المبدء الفعال بحيث يمتأ عنه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس ورحمته التي وسعت كل شيء - عين ذاته لا العلية الصدورية التي بالنسبة الى المملول الاول اولا وهي العلية الحقة الظلية التي هي المبدء المقدس فاما مقام ظهور الذات واهلوجه الذات الذي قال تعالى : «اينما تولوا فثم وجه الله» وما يستقر السيد (ره) : «ان وحدة العلية التي باراء المملول الاول عديدة وانها وجوبية لا ينافي هذا ، لان للفيض المقدس اعتبارين : احدهما اعتبار انه علية المملول الاول وبهذا الاعتبار وحدته عديدة وانه وجوبية وثانيهما انه وجد الله وظهر الله ومعنيته الله»

اضافين ومعنى ثالث اضافي ، والذي هو عين ذاته - من الاولين - هو حبشية افاصة الخيرات المطلقة على الاصلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته (تعالى) لانه عين مرتبة ذاته ، والرهان عليه من سبل ثلاثة .

الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول (١) بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فما يكون متأخراً عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل .

الثاني : ان وحدة المعلول الاول عديدة فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضاً ، ووحدة الحق (تعالى) وكريأؤه متقدمة عن الدخول في باب الاعداد .

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته (سبحانه) من الصفات الكمالية ما يكون كمالاتاً مطلقاً للوجود بما هو وجود ، ومن المستبين ان كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه بانعمل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة لوجوده بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اغناسوا وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجدد الكبرياء له (جل ذكره) بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة : علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير وينفي عن كل وجود وكل كمال وجود لان هذه الذات بخصوصها صنعه ،

→ وهو من الالفاظ الحسنی ، وبهذا الاعتبار وحدته حقيقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تعالى وانه وجوب الكل - منقده .

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي احتار انه عين الذات فانه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف حار كونه عليه تعالى ؟ فان قيل ، ان الكل مجموع ماهيات كثيرة وليست اها ماهية واحدة حتى يلزم المجدد ، قلنا قادن ليس لها وجوب نور واحد بل وجوبات لصدورات كثيرة ومن المحال ان تكون عينه تعالى - طمده .

وهذا الوجود بخصوصه في صفه لا حير كما لو لم يجده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول محله وكما له بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه (جل سلطانه) هو ان ذاته بحيث يدر نظام الوجود ويخلق كل ماهية وائية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود ، لان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته ، والموجودات باسرها خلقه وخبايته ولذا كان كماله في فعالتيه (١) وحالتيه ، قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سبيل واحد كما مر نظيره في عالميته (عالي) بكل شيء ، انتهى ما ذكره ما حتماره .

الاول وفي كلام هذا السيد الاجل موضع اباحت .

الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة (٢) على ذاته كما خص عليه مراراً في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممنوع لا يقال : لا يلزم مما ذكره كونهما معاً في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على حصر المعلول الاول في الوجود لا نقول (٣)

(١) لا لكل الوجود وكله الوجود ، وكل الكمال وكله الكمال ، وهذا عبادته في التفديسات : وليس علوه ومجده بخلافيته حين وجودها ، وبهالمية مثلاً في مرتبة وجودها بل بكونه بحيث يترتب عليه وينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لانه جامع للنحو الاعلى من كل موجود بما هو موجود فهو خالق اذ لا معلوق وعالم اذ لا معلوم . - رحمه -

(٢) الجواب عنه على ما بينا مراراً (ره) ان الخصوصية الزائدة ليست سادسة بل هي صدور وهي كالمعنى المحرف لا هو ولا غير وقد صرح في المباحث الذوقية من الملة والمعلول ان الوجود المنبسط ليس معلولاً بل هو علة الحق فليرجع الى ما هناك - رحمه -

(٣) ان قلت : هذا هو المنع والتمية في الدرجة لا محتمل ، لان الخصوصية علة للعقل الاول والملة والمعلول ليسا معاً في الدرجة .

قلت : كان المصنف يردد على السيد (ره) بانه اما ان يلزم بالخلف واما ان يلزم بصدور الكثير عن الواحد فان النقل لما فرض صادراً اولاً كانت الخصوصية معه في الدرجة لئلا يلزم الخلف وان انتم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل ، لان التلزم المتأخر في الوجود هو المعلول واللزوم في المصطلح هو الاقتضاء او ينتهي الى خصوصية لمخصوصية تكون من الذات - رحمه -

فالمصدر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير، فيحتاج صدور الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً رائدة على ذاته حسب ما قرره، والكلام عائد في صدور ما يتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية .

لا يقال لعل تلك الخصوصية رائدة في اعتبار العقل وتحليله لافي الخارج، فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى .

لانا نقول ليس الواجب (جل ذكره) داماهية (١) حتى يحري فيه التحليل العقلي كما يجري فيماله وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزّه عن الحاء الكثرة مطلقاً؛ فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجوه كما ليس يمكن فيه عارض ومعرض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأي اعتبار اخذ.

الثاني ان حيثية كونه (تعالى) (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير وبفيض عنه النظام الائم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كسبة صورة الشيء

(١) الاول ان يقال يرجع حينئذ الى العملية الاضافية وليس الكلام فيها، واما ما ذكره (ره) لفيه انه منقوض بالمفاتيح الاضافية الرائدة عليه (تعالى) باتماقهم، فانها نسبواضافات معينة، بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زائدة على الذات عقلا وان كانت عيناً من حيث التحقق - سقته .

(٢) هذا منه (ره) غريب لان الحيثيتان تميزان واحدة وان كان المنبسطان عنهما واحدة وليس كذلك، فابن الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد؛ وابن التبعلي الاعظم وسجلاء وابن الانسان الكبير وروح بوجه انما لاسان الجبروتى قط؛ ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت والنسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس و الانسان الكامل . وادا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الاول، و الانسان الكبير مجموع المراتب المجهولة، والوجود المنبسط اسفلها المحفوظ من حيث ان عابه الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الثمالي بحيث يتشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يقرب عليه الوجود التجردى بالثلاثى قط، و الاول عين ذاته دون الثاني عند المبدء الاجل (ره) - سقته .

دى الاجراء الى احرام ذلك الشئ عوقد مر ان الشئ شئ بصورته لامادته وان صورة الشئ هي نفسه وتماهه ، وقد علمت ايضا ان العقل كل الاشياء (١) التي بعضها على وجه اشرف ولطف فمتى قلت «العقل» فكأنك قلت «العالم كله» فحيثية صدوره لانفايرحيثية صدور النظام الجملى الالمانع ارا الاجملى والتفصيل، وقد علم ان العقل عين المجهل بالحقيقة وغيره بالاعتبار .

فان قيل كمال كونه (تعالى) بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذلك كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بالانفايرحيثية **الثالث** ان كون احباب الملة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه ولا ايضا عينية الشئ وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اما قيس مفهومه اليها (٢) فان المنظور اليه اذا كان حال ماهية الشئ وعوارضها واحكامها

(١) لان كل الاشياء هي العقل قد بينا سابقا في العوالم ان العقل كل الاشياء لان كل الاشياء هي العقل وقد بين (٢) في مرحلة العقل والمعتول معنى كون العقل كل الاشياء وهو انه وجود مجرد وبسيط بوحده يوازي كل مادونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها وكمالاتها دون حدودها وتفاصيلها وهذا هو الكثرة في الوحدة وهو غير الوحدة في الكثرة وهذه الجامعة سببها ان المراتب الطولية كل ما في ادانيها في عوالمها وكل ما في العوالم في الاعالي وهكذا الى اعلى الاعالي وفي التغيرات الاستكمالية الطولية لا خلق ثم ليس ، بل ليس ثم ليس . نعم لما كان الامر هكذا والمسحبة متميزة في الملة - فاعلية كانت اوغالية - مع المعلول والماهيات محفوظة في المراتب والوجودات حقيقة واحدة ماهية الامتياز فيها عين ماهية الاشتراك كانت جامعة النحو الاعلى من كل موجود على وجه واحد بسيط جامعة فعليات النحو الادنى منه ووجدان الحقائق ووجدان الرقائق كما مر في استلزام الكثرة في الوحدة للوحدة في الكثرة الا ان الكلام عند انعقاد المراتب والالام يمكن مادة اول وثواني ولم يكن اول لمصدر هو العقل الاول بل بطل كثير من قواعد الحكمة - منقده .

(٢) يعني ان المتأخر مفهومه لاحقيقته وايضا وجوده الراجح لا النقص - منقده .

كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى ماوجب وجودها وعلة كونها ، وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدماً على كل حكم ومعه الحكم عليها بالامكان ثم الحاجة في الوجود الى الغير ثم يايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ، ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي به توجد متقدم عندنا عليها في الواقع وكذا لايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء و بين ان نسبتها بحسب المفهوم الى ماهية المعلول في اعتباراتها العقلية متأخرة عنها وعن امكانها .

الرابع ان كون وحدة الماد الاول عديدة على تقدير التسليم (١) لاسلم ان ما زائتها من المبدء يجب ان تكون وحدة عديدة ولا يجب ان يحاط بها بالوحدة في جانبى العلة والمعلول ، والذي يجب ان يحاط به من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان تكون اقوى واشرف على ان ما ذكره عليه جاز (٢) فيما اخذت خصوصية العلية الصورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول ؟ والوحدة التي من باب الاعداد هي مما يتصور ما زائتها ومن نوعها او جنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجاً يندرج معها تحت طبيعة واحدة ، فمتى يسوع هذا المعنى في العقل من جهة وقوعه في العقل تحت ماهية كلية ، فكنا يحرى في النظام الجسلى من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل ، وكون المركب ذاماهية اولى من كون

(١) اى : لاسلم اولا ان وحدة الماد الاول عديدة لانه كل الاشياء التي دونه

كماء - من قده .

(٢) هذا بناء على ما هو سريح كلام السيد (ره) من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الى

مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خبر ونحو ذلك من المبادات وهي ظاهرة في الواحد بالاجتماع ، فيتوجه عليه ما ذكره ان المركب كاولى بالماهية من البسيط ، ولا يتوجه على ما ذكرناه من احدها بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط و البصر المقدس و نحوها من الالقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية والوجود الميسط لاهية له وهو وجود الماهيات باعتبارها ويجادها الحقيقي باعتبارها وهو ظهور الوجوب الذاتي ولا تاني لظهوره - من قده .

السيط ذاتاهية على انك قد علمت ان البسيط لا ماهية له وان العقل اية بلا ماهية (١) و المغايرة بينه (تعالى) و بين الهويات البسيطة والايات المحضة بالتقدم و التأخر والكمال والنقص .

الخامس ان قوله : « كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه هذا المفلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو وجود غير مسلم ، بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقاً عن الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فصلاً عن وجود المحسوسة المصدرية التي هي مبدأ و منشأ والتخصيص الذي يتنافى كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعاً متخصص الاستعداد كأن يصير امرأ طبعياً او نسبياً فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطاً بشئ او نقدر ان نكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان يتقدم و تأخر وشدة و ضعف و لذلك يبحث

(١) قد عرفت سابقا المتناقضة فيه فان من لوازم وجود المفلول كونه محدودا بعمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولا نمنى بالماهية الاحد الوجود . على ان المملولية لا تنفارق الامكان والامكان لازم مساو للماهية كما قبل وان كل ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجوده يكون الثقل هويات بسيطة وايات محضة انما هو بالقياس الى مادونها لا الى ما فوقها والهوية البسيطة والانية المحضة على الاطلاق لا مصداق لهما الا هو تعالى . ومن هنا يظهر ان الماهية لو سلبت عنها عكسها بالنسبة الى ما دونها حيث انها غير محدودة بالنسبة اليه بلا عكس . فانهم ذلك - طمد .

(٢) لان المراد بالاطلاق استفاد من قولهم « بما هو موجود » فن يبان معنى الكمال اما هو بالنسبة الى اشترائط النعم والنقد والتكثر ، وقد ذكرت في اوائل حواشي الامور العامة ان الاطلاق المعتبر في موضوع علم ما قبل الطبيعة ايضا هكذا و ذكرت ان السرفه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياسة عن موضوع العلم الاعلى مثل مناط سوائية الموجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجبي تعالى . فانها متوسطة بالنمادى المكاني والرماني والمادة الهيولانية فتذكر - طمد .

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية ، وفي علم الربوبيات وجوداً وأنيّة .
اشعار تنبيهی - قد ذكر صاحب روضة الجنان « قريباً من الايراد المذكور
 بوجه آخر على قولهم : « يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين
 لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاداك كان المعلوم واحداً جازان
 يكون تلك الخصوصية عبر الفاعل السيط والالهم بجزء بقوله : وايضاً الخصوصية التي
 هي عادة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس الى غير
 معلولها ، فان ذات الشيء لا يمكن ان يسلب عنه اسلاك الخصوصية له بالقياس الى
 معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلوم ، فهي ليست ذات الفاعل فقط
 بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة رائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه
 فلا يكون واحداً حقيقياً ، ثم اجاب عنه « ان معنى كون الخصوصية عبر ذات الفاعل
 ان ما بنفسها يتعين ذات المعلوم من غير اصنام معنى آخر اجنسي اليها اصلاً ، وليس
 الذات مع غير هذا المعلوم كذلك ، ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك
 فتدبر واجد تجدد انتهى كلامه . ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلوم الاول
 عن الواجب (جل ذكره) هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى
 المعلوم الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه .

نور مشرقی يزاح به ظل وهمی

قد اورد بعض المتأخرين من الاذكياء نقماً على البرهان المذكور (من انه لو
 صدر عن الواحد امران مثل «ا» و«ب» فصدر «ا» ليس صدور «ب» فانصف المبدء
 بالنقيضين) صدقوله : واجيب بان نقيض صدور «ا» لا صدور «ب» لا صدور «ا» و«ب» وان صدور
 «ب» ليس صدور «ا» فانصف صدور «ا» وبلا صدور «ا» فانما لم يكن الذات واحداً حقيقياً
 جاز اتصافه بهما من جهتين واداك كان واحداً حقيقياً لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد -
 بهذه العارة : اقول : لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد (١) ايضاً بل

(١) لان في قوة صدور اثنين لا اقل اصدور عن وجوده ووحدته وتشخيصه ونحو ذلك صدور -

لا يكون الواحد موجوداً ، اذكل موجود متصف بصفتين اعتباريتين ، واقلها الواحدة والثبوتية والمفهومية الجزئية وغير ذلك ، فانصف بالوحدة وبماليس بوحدة ، وبالوجود وبماليس بوجود الى غير ذلك ، فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية انفاقية (١) مبنية على [عدم] امكان الواحد الحقيقى و يلزم ان لا يسد عنه اثنان فما ذكره من ملطعة سخيفة انتهى .

اقول البرهان المذكور فى غاية الاحكام والمثانة ولا يمكن القدح فى مواده ومقدماته لانها فضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطائية ولا جدلية ولا شعرية ولا مفالطية ، و صورتها صورة منتجة ، لانه قياس استثنائى يستثنى قبض التالى لينتج قبض المقدم ، هكذا : متى صدر عن الواحد الحقيقى امران كـ «ا» و «ب» كان متصفاً بالتقيضين وهما «صدر ا» و «لاصدر ا» لكن التالى باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم مامر ويمكن تصويره (٢) على صورة قياس شرطى اقترانى كما يسهل ذلك على من له قدم فى فن الميزان ، فاذا كان القياس برهانياً تماشبه المؤلف حكم النتيجة فى موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن اكثر الناقضين (٣) والجدليين ، بل ينبى للماقل الطالب للحق ان يشتمل بالنفس والتفتيش

حسب الوجود وبماليس بوجود ولم يصد الوجود من حيثية صدور «ماليس بوجود» فصد الوجود ولم يصد الوجود وهو تناقض - منقده .

(١) وهى وكلمة امكان الواحد الحقيقى لم يصد عنه اثنان اقول: بل حاصل كلامهم قضية لزومية هى وكلمة تحقق واحد حقيقى لم يصد عنه اثنان ، لكنه مشفق لان ما ذكره من الوحدة والثبوتية ونحوها وغير متكررة لانها حيثية واحدة والظاهر عدم لفظ «العدم» وبوجوده من قلم الناسخ ادراعه انه مبنى على امكان الواحد الحقيقى وهو غير ممكن بزعمه فهذه قضية شرطية بلا وضع المقدم عنه - منقده

(٢) بان يقال متى صدر عن الواحد الحقيقى امران كان متصفاً بالتقيضين و متى كان متصفاً بالتقيضين كان مركباً - منقده .

(٣) عاداراً وعدم المرجح الفائق بتقاربه فى فعل العاطش من أخذ احداً قدحين ←

ليتضح عليه جليلة الحال ويرتفع شبه ما يختلج بالبال

فنتقول فى رفع مادكره - من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك - . اننا قد اشرنا سابقاً ان تعابير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكرار فى الذات لافى الخارج ولا فى العقل بحسب التحليل وهكذا الحال فى صفات الواحد (تعالى) فان مفهوماتها متغايرة لامحالة ادليست العلم والقدرة والارادة والمحبة والسمع والصبر الفاظاً مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل او التشبيه ، تعالى عن الشبه علواً كبيراً .

فهى مع كونها متغايرة المعانى والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بشخص واحد ، لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ، ولا ان وجوده ، شىء غير تشخصها ، ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدى نفس احديته مصداق لهذه المعانى ومطابق لذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضى صدقها عليه تغايراً فى الذات ولا فى عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركباً فى ذاته من امرين سواء كان التركيب خارجياً كالجسم المركب من مادة متصورة فى الوجود او ذهنياً كالماهية المركبة من جنس وفصل كالاسن المأخوذ فى حد ماهية الحيوان والتعلق . فاننا اذا وجدنا جسم المارح قد صدق عليها انها فى ذاتها شاغلة للعزيز وانها حارة - بمحكم بان حقيقتها مركبة فى العارح من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للعزيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام ، فم وادن لاجل جسميتها التى هى مادة مشتركة يسهاو بين غيرها من الاجسام ، ولهذا تنقلب الى عصاراً من منتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة فى نفسها امر يخص بها فهو لاجل صورتها فالانصاف شينك الصفتين يوحد تركيباً فى ذات الموصوف بهما تركيباً خارجياً

— من الماء يتركب القاعدة الكلية القائمة بان كل فعل اختياري لا بد له من مرجع لاجل هذا الجرمى ، واداداً والقتل شراً برأيهم القاسد يدعون الاصل الشامخ الكلى وان كل وجود خير . والحال انه ينبغي ان لا يرضوا بالبدى ويتفحصون عن حال هذا الجزئى حتى يظفروا على ان الشر عدم الحياة ، ومقدماته طرا وجودات وخبرات وكذا فى القاعدة الاولى وفى عليهما الباقي - منقده -

وكذا اتصاف الانسان بالحياة والنطق يوجب فى الموصوف تركيباً عقلياً محصاه الماهية
و ان ناقش فى المثال (١) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول
اتصاف الخط بمطلق المساوات والمقاومة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد،
و اتصافه بان احزائه محتمة فى آن واحد من جهة اتصافه (٢) و هو فصله البعيد،
واتصافه بالاستقامة (٣) من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط، و اتصافه بالاستقامة
مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيباً ماهية الخط
من معان متعددة وذاتيات متكررة بحسب العقل فى ظرف التحليل وان كانت موجودة
فى الخارج بوجود واحد، كما ان اتصافه بكونه ضلعاً لزاوية و قطر المربع و سهما
لمخروط و وترأ لقوس يوجب كثرة فى الموارد و اختلافاً فى الحثيات التعليلية المؤدى
الى كثرة العلل و الاسباب و بالجملة : اتصافه (سحانه) بصفاته الكمالية (من العلم
و القدرة وغيرها) لا يستلزم كثرة لا فى الداخل ولا فى الخارج، لا فى الذات (٤)

- (١) اى فى مثل الانسان وتركيبه المثلئ بان يقال هذا ايشتركيب خارجى، لان
الجنس والفصل فى المركبات الخارجية يؤخذان مادة وسورة - مرقمه .
- (٢) ينبئ ان يذكر قبله و اتصافه بان اجزائه متشاركة فى الحدود المشتركة من جهة
اتصافه ولعله سقطن قلم النسخ - مرقمه.
- (٣) الاولى ان يقال على ونوره السابق: اتصافه بكون اجزائه على سمت واحد و يكونه
اقصر الخطوط الواصلة ونحوها من جهة استقامته و هو فصله القريب - مرقمه.
- (٤) تعميم فى الداخل من حيث كثرة المقومات و كثرة الصفات مثل الانسان الذى
كثرت مفوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته و ارادته وغيرها . قوله دلائى الوجود ودلائى
الماهية، فكثير فى الكثير من حيث ان الكل من آحادها وجوداً و ماهية . ودلائى المين، بيان
كثرة المادة والسورة ودلائى الفهم لكثرة الجنس والتصل فى المركبات الخارجية ودلائى
الاعتبار لكثرة الجنس والفصل فى المركبات العقلية كالامراس فى الواجب (تعالى) ليس
من ابعده الكثرة اذ لاماهية ولا مادة ولا سورة ولا جنس ولا اصل ولا مئة دائمة - مرقمه .

ولا في عارض الذات ، لا في الوجود ولا في الماهية ، لا في العين ولا في الذهن الا في الحقيقة ولا في الاعتبار ، وكذلك الصفات الاعتبارية التي يحوز اتصافه (تعالى) بها (كالموجودية والمعلومية والشئية والعينية والسببية والمبدئية والاولية) ليست مما يوجب تكثر واختلافاً لا في العين ولا في الذهن ، فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقسم والحدوث والتقدم والتأخر ، ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبى لاشتماله على الامكان والوجود ، وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته ، ووجوده لاجل ايجاب علته ، وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوفين

واما التي ذكرها المخصص نقصاً على المحنة المذكورة من الوحدة والشئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضى كثرة واختلافاً اصلاً لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفات ولا في حيثية الصفة الامجرد المفارقة - في المعاني والمفاهيم وقدمر - غير مرتب أن اختلاف المفاهيم انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافاً في ذات الشئ ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه (تعالى) بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قرأناه ووضحناه سبيله ويستادليله ، ليصفوا توحيدهم عن شوب الاشراك ، والافيقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عتقاً واشتولى الفصل العظيم .

حكمة عرشية يبطل بها شبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول - راداً علينا مناقصاً لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعمات الكمال وصفات الجمال عيناً وعقلاً ما لا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو حسب الاعتبار - فانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان

كل عالم قادراً (١) وكل قادر مريداً، بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالم قادراً حياً مريداً مع ان الواقع ليس كذلك بديهية واتفاقاً ، فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين - قلنا : لو كنت (٢) ايها المناظر المتعرض ! ذا قلب منور سوس لكشف والعرفان و دأيرة غير محتجبة بحجب الاغشية و الاكوان لشاهدت جميع لموجودات التي في الارض والسموات عقولات او نفوساً او صوراً او اجساماً او اعراضاً - اجزاء عالمين قادرين مريدين ، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها ومعها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدّة الوجود ومعها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها ، فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجى ظهر ان وجودها متضمن للمعدم ، وظهورها مدمج في العفاء ، وحضورها منحصّل ، الغيبة ، وبقاءها منحصط بالتحديد والزوال ، واستمرارها منصبط بتوارد الامثال وذلك من وجوبه .

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان واخرى كل جزء منها من سائر الاجزاء في الكون الوضعى والوجود التمييزى وقد علمت ان كونها في الوضع و التمييز هو بعينه نحو وجودها ، فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود والشخص ، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية ، فذاته

(١) ان قلت : لا محذور في ذلك ، لان كل عالم قادر كى : : والطبيعة عالم تستوفى القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تبط القوى المدركة ، وكيف لا يكون كل قادر مريداً والقادر من يعمل بالشعور والمشيئة قلت : المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادراً وكل قادر على المصنوعات المكتسبة عالماً مثلاً ، او كل حيثة علم حيثة القدرة وكذا عالم من القوى المدركة قادر من القوى المسالة - منقده .

(٢) رد على الاعتراض وهو مشتمل على جوابين : احدهما ما في قوله : «فالماد الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها» . وثانيهما ما في قوله الا ترى : «واما لان لكل نوع من الانواع الطبيعية سورة اخرى مفارقة الخ» - طبعه .

متقومة بالاعدام والاحتجابات ، فداته في غشاوه من ذاته ، لان داته محتجة عن ذاته بداته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلاً عن ان يكون الشيء محتجاً بشيء آخر عن نفسه او حافياً بنفسه عنه شيء آخر او غائباً بنفسه عن شيء آخر .

وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلاتها كالماء الحار شيئاً فشيئاً ، ودورها آنأ فآنأ ، وحدثها في كل حين بسحو آخر ، فهتان الجهتان برهان على ان ليس للصورة الحزمية المبولانية وجود علمي شعوري لادائها ولا غيرها الا بواسطة صورة مأخوذة عنها (١) مطابقة ايها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والطللمات والحب والجهالات ، فان كلما فرس منها علماً او دعماً في اى آن مفروض كان صيره في سائر الآلات والازمنة ، وكل ما فرض حيوة اوحياً في حين مفروض كان موتاً او فساداً في باقى الاحياء فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ، ولا ارادة ثابتة ، كحال اصل الوجود اذ ادق احد النظر وحدق المصرق انه يجدان نقصان الاحسام والماديات في الوجود هو ميبه نقصانها في العلم والحيوة والارادة ، فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضرباً من العدم لغاية النزول والحسنة فكذلك صورها التي في الخارج كانت صورة علمية قد نقصت وضعت وتكدت بدخول النفاثس والقصورات في داتها فصارت علماً كالأعلم (٢) وحيوة كالموت وارادة كالكرهة ، وقدرة هي بينها العجز ، وسمماً هو السم ، وبصراً هو العمى ، وكلاماً هو السكوت .

فما ورد في الكلام الالهي من قوله (حل ذكره) «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن

(١) استثناء تطلقى : فان اطلاق العلم عليها بواسطة صورتها المثالية او العقلية هو الجواب الثاني الاتى بيانه ، وفي التعبير عن صورها المثالية و العقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح ، فلو كانت الصور على ما بها من الحضور والجسمية مأخوذة منها لكأت هي ايضا ذوات حضور وجسمية بل هي منزلة من تلك الصور تترب السافل من العالى - ط م ه .

(٢) تنبيه البيان بالنعيبه شاهد على كونه غير برهاني . والحق ان هذا الوجه لا يجدى نقماً - ط م ه .

لأنفقهم نسيحهم وقوله. والله يسجد من في السموات ومن في الأرض هو ما حكمت به مكاشفات
ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع درجات الاكوان من العباد
والنبات فصلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما لاجل
ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١-٢) متلازمة بعضها لبعض غير ممكنة شيء
منها عن صاحبه ذاتا وحيثية، فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد وان يقع عليه اسم هذه
الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاحسام دون
اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتياجهم عن الاطلاع عليها، واما لان لكل نوع من الاحسام
الطبيعية صورة اخرى معارضة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فيكون عليها ما ان الله سبحانه
والخلق يريد الامثال، وتلك الصور المعارضة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية
سببها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة انحدارية كما تستف
عليه فهي حية بعبودتها عارفة بعرفاتها بالحقيقة لانها المجاز كما طرد من لم يعرف الفرق بين
الجسم والمعنى الذي هو مادة وبه بالمدعى الذي هو جسد، فانه بالاعتبار الثاني متحد
بفصله متعطل بصورته التي هي براء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكالا الوجهين لطيف
دقيق غامض شريف، والاول اولى واشمل. والله ولي التوفيق.

- (١) هي ما ذكره المصنف قوله «فصارت علما كعلم الخ» و المشتقات منها هي ائمة
الاسماء المشهورة والمنفردة لها فصول في الكلام وهي: المعنى، المليم، المرید، القدير،
السميع، البصير، المتكلم - مرقده.
- (٢) هي التي ذكرها في قوله «فصارت علما كعلم وحياء كالمرت الخ» وهي العلم والحياء
والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهي الصفات التي عدّها الاشاعرة صفات ثبوتية
وتبهم فيه كثيرون، والحق ان اصولها ثلاثة: العلم والقدرة والحياء، ويلحق بها السمع و
البصر، واما الارادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها الى الصفات
الحقيقية بالتحليل والارجاع الى الحيثية الذاتية كما اشرنا اليه فيما تقدم - طمد.

فصل (٦)

في الإشارة الى منهج آخر في أن المصادر الأولى واحد كبير مركب

و هو أن العلة المفيضية لا بد وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة .
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة ، كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس
والأضاءة ، ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والأرض والأشراق تلك
الملائمة ، فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان قاما بجهة واحدة وجهتين ، لاسبيل الى الأولى
لأن الملائمة هي المشابهة ، والمثابرة ضرب من المماثلة في الصفة ، وهي الاتحاد في
الحقيقة ، إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة وإذا اعتبر بين الموصوفين
كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة .

ثم أن الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذى صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه
الواحد لذاته شيئين مختلفين لما وى حقيقة حقيقتين مختلفتين المساوى للمختلفين بالحقيقة
مختلف والمفروض أنه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثانى و إلا لم يكن العلة علة
واحدة حقيقة ، وهذا قريب المأخذ مما سبق (٢-١) .

(١) والفرق ان ما سبق انصب بتمام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال . لفظ «المشابهة»
ومبدء المبادئ لا يعنيه شيء ١ - سقده .

(٢) وذلك لا يقتضى البيان مبدء على الخصوصية التى تربط المعلوم بالعلل ، وذكر بعض
المحققين أن الفرق بينه وبين ما سبق ان ما سبق انصب بتمام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال
لفظ «المشابهة» فيه ومبدء المبادئ لا يعنيه شيء (انتهى) وهو فى محله ، قلن البيان لا يخلو
من رداءة فى التعبير لما فى قوله لأن الملائمة هي المشابهة والمثابرة ضرب من المماثلة فى الصفة
وهي الاتحاد فى الحقيقة ، الى آخر مقال .

على أن هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بياناً برهانياً ، أدلوا كان المراد بالمثابرة
والمماثلة مناهما الاصطلاحي وهو الاتحاد فى الكيف والاتحاد فى الماهية النوعية لم يخرج
البيان فيه تعالى ، ولا فى شيء من الملل البسيطة الجوهرية ، مضافاً الى كونه ممنوعاً من أصله ، —

و اعترض عليه «بعض الازكياء» بقوله «ويرد عليه ان الملازمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هوعنها دون غيره كما في النار والاحراق ، فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية، فلو كانت العلة ملازمة لذاتها لآخرين لم يلزم ان تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر».

اقول اذ اكدت العلة بسببها كانت الخصوصية التي بها تلائم المعاول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء ، فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان تكون تمام حقيقتها بل يجوز ان تكون داخلها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالفسر في عمله للسخونة في جسم آخر .

ثم قال : «في النظر في انه (تعالى) واحد حقيقي كما فسده ، اذ ذهبوا الى انه (تعالى) وجود بحث سيطر به عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا ، لكنهم قالوا : «انه

«ولو كان المراد غير ذلك وانما عبر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوذا والتعبيه كانت العملتان دائمتين لا تنفصل شيئا . وكان ينبغي ان يقال . والملازمة هي الاتحاد في الحقيقة ، ثم قوله : «الا ان هذا الاتحاد اذ اعتبر بين الوصفين كان مماثله اذ اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة مرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة» (انتهى) يزبد بالبيان بهما ، اذ المراد به ان كان جعل الاصطلاح على نسبة الاتحاد في الوصف مماثلة والاتحاد في الذات مشابهة لم ينفع ذلك في البرهان شيئا وان كان غير ذلك كان كون الملازمة مشابهة ممنوعا .

والاولى ان يقال في تقرير البرهان : ان العلة المتقضية يجب ان يكون بينها وبين معلولها مناسبة ذاتية وارتباط خاص يرتبط بوجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط الذاتي بين الوجودين يقتضى - بنوع من الوحدة - السفعية بينهما بحيث لا ينفترقان الا بالشد والضعف فلوصد عن الواحد الحقيقي البسيط اثنان فلما بجهة واحدة اوجهتين ، لا سبيل الى الاول لاستلزامه ضرورة ذلك الواحد اثني وهو واحد هذا خلف . ولا سبيل الى الثاني لاستلزامه كون العلة مركبة غير بسيطة هذا خلف - طمعه

علم باعتبار . قدرة من جهة ارادة من حيثية ، عاقل من وجه ، معقول من وجه ، و اذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجزان يكون منشأً لصدور امور متعددة فلم يتفرع حينئذ ما ذهبوا اليه من انه (تعالى) لما كان واحداً حقيقياً لم يصدر عنه الامر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهولي والصورة واحتياج الهولي الى الصورة، فلا يكون معلولا اولاً والصورة ايضاً تحتاج في تشخصها الى الموارد من الهولي فلا يكون معلولا اولاً والعرض يحتاج الى الموضوع ، وذلك المحرر ليس نصاً لانها مع البدن وتحدث حدوثه، فهي ادنى عقل مجرد وهو المطلوب .

اقول : من زعم ان اتصافه (تعالى) بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه و اعتبارات حتى لا يكون واحداً من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيد من الاشارة الى ان الله منه وقد اسمعنا ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها - ادا حققتها - حيثية الصفة الاخرى فعلمه (تعالى) بعينه قدرته ، وقدرته (تعالى) بعينها ارادته ذاتاً واعتباراً، وكذا عاقلية بعينها معقولية ذاتاً واعتباراً كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة : «كون ذات الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب اثينية في الذات ولا اثينية في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني .

وان قلت العاقلة مضاعفة للمعقولة والمضاعفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان الضائفتين قسم من التقابل ، وكيف يصح اجتماع العاقلة والمعقولة في شيء (١) واحد من الجهة الواحدة .

قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم (٢) على ان كل متضادين متقابلان لان معنى

(١) في هذا المجتمع هناك هما ومما العاقل والمعقول ولا إضافة بينهما وانما هي نسبة بسيطة غير متكررة ، واللذان بينهما النسبة المتكررة بالاعتداد - وهما العاقلة والمعقولة - فهما اعتباران عقليان غير خارجيين - طمعد.

(٢) كذا يبرهان على ذلك كون المتضادين من غير تفيد احدا لاقسام الاربعة الخارجة عن تقسيم المتقابلين - طمعد.

الاضافة وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و محرو ذلك
الحد (١) لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تفايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض
الاصاقات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتعاقف في الوجود بين المتصايفين كالتحريك
و التحرك و كالأبوة والبنوة و التقدم و التأخر و العظم و الصغر و العلو و السفل لان
كل اضافة يوجب ذلك .

فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التصايف لا ان حد اقسامه هو
التصايف كما توهمه الجمهور حسماً رأوا ان الحال في التضاد وعيره على هذا المنوال
وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق .

ثم قال : اقول : على ان في دليلهم هذا ايضاً نظراً من وجوه . منها ان الصورة
عندهم حرة من علة وجود الهولاني البتة على ما يشير اليه تلويحاً منهم ويلوح اليه اشاراتهم
فهي في الوجود متقدمة البتة على الهولولي فليحرا ان يصدر عن المبدء اولاً معنى الصورة (٢)
وطبيعتها وتوسطها يصدر عنه الهولولي على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول
السمعة واستند هيلولي المناصر الى العقل العاشر . ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم
مطلقاً ممنوع غير بين ولا مبين ، فلم لا يجوز ان يوجد اولاً نفساً من النفوس المعردة الفلكية
ويوجد بتوسطها اهلك المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله صاعته .

اقول : كل من اعترضه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى صناعة في فن
الحكمة فالدعوى كره اولاً من ان الصورة تجر من علة وجود الهولولي وان كان صحيحاً كما
نظر اليه في مباحث التلازم بينهما ، لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لملة الهولولي ،

(١) فيه ان حد التصايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لا تعقل الامع تعقل الماهية
الآخري المقولة بها على نحو تكرر النسبة ، وهو يستلزم التناير والتقابل اذ لا معنى لكون
وجود واحد بعبه وجوداً لماهيتين متمايزتين ، نعم يمكن ان يفرق بينهما اذ اقامت الاضافة
بين ماهيتين حقيقتين او بين مفهومين اعتباريين فلا تعقل - طعد .
(٢) اعذاتها لامن حيث احتفافها بالخرائب - سقده .

وما عرف ان الصورة باي وجوداً يتحيتية سبب للهولي ومتقدعة عليها ، والا لما شرع في تسويع هذا الاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكة علة الهولي هي الصورة المطلقة بوحديتها المرسله التي تقتفر في تحصيلها الوجودي ونشخصها (١) الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهولي المنفصلة دائماً على نعت التحدد وهذا انما ينسب لمحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعه لاستعداد بعد استعداد، فلا يمكن ان يكون الصور الجسمانية او الطبيعية اول المواد وان يكون وجودها (٢) في عالم الابداع قبل الاكوان المتحدة، وذلك لان وجودها لا يخلو عن ثناء ونشكيل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور .

(١) اراد انه لا بد ان يكون نفس تلك الصورة المطلقة التي هي جزء علة مفترقة بوجه غير دائم الى الهولي لتتحقق التلازم بينهما ويؤدي التركيب الى وحدة ما، وذلك لانه ليس المراد بصورة ما مفهومها الكلي ولا المرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل ، بل الكلي الطبيعي من الجسمية والسمية ، و الطبيعي موجود بوجود اشخاصه لا بوجود ملحده الا ان اعتبار وجود الطبيعي غير اعتبار وجود فرد ، وهذا بوجه كالان السبال والزمان فذاتها بخاص مرسله محتاج اليها للهولي في الجملة وبما هي متفصلة ومنفصلة (اي متناهية ومشكلة وبالجملة ملحقة للواحق الماده من الاتصال والاتصال) محتاجة الى الهولي ، لان الاتصال شأن الهولي ولتلا يلزم التخصيص بلامخصص.

فاذا كانت الصورة مطلولا اولاً والمطلول لا بد له من وجود فضلاً عن كونه علة لمادونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بينه وشخصيتها لا تتم الا بالهولي ولتواحيها لرم صدور الكثير عن الواحد بل كثرة جهة اشار اليها بقوله «وهذا انما ينشيط بحركة ورمز الخ» لانها لا بد ان تكون في درجه وجودها وايضا الصورة محتاجة الى الهولي في البدء لانها محمولة بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والاتصالات وهي من لواحق الهولي - منقده .

(٢) في بعض النسخ «وان كان وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان» ومعناه حيث ان وجودها العلمي وكنيوتها العقلية غير محتاجة الى الهولي لكن لا تلازم بينهما فلا بأس بعدم المعالجة رأساً لها واليهما حيث نذ - منقده.

وهي اما داخلة في قوام شخصيتها او من الامارات و اللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها ، وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لداتها من ذاتها مجردة عن المادة وافعالها والالكات جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية و المقدارية و الوصفية حتى الاجزاء المعروضة لكل طبيعة حرمية مائلا الى كليا فلم تصور عند ذلك كل ولا حرة ، واللازم ضروري الاستحالة ، فكيف يحوز ان يكون اول الصواد طبيعة مرسلة غير متعصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يقتصر في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها ؟ مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريباً او بعيداً او شرطاً او جزءاً او آلة لابد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه .

و اما الذي قرره (١) في مسحت التلازم ، ان الصورة شريكة عله الهولي فهو انما يتصح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون حائز التبدل والتعاقب ، وكونها حائز التبدل والتعاقب والانصال والانعصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لداتها وكذلك الصورة النوعية الملكية ولوم بعض الجهات .

على انك قد علمت من طريقنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية، فكيف يسع لما قل ذكرى ان يحتمل عند كون صورة مادية اول الصواد وهي عندنا متدرجة الوجود وهي الحكمة المتعارفة ملتزمة بالحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهولي وحيثية بها بعد الهولي، فالشيء الذي يحسب الحقيقة منتظم الدات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لا يمكن ان يكون سبباً لوجود ما يفتر

(١) مذكروا اولاً كان تحقيق التلازم، والان بسدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة ماضي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا، مع انها متعددة ، لدات فكيف ترتبط بالثابت القديم ؟ على ان معنى الحركة لملة الهولي ليس الا ان المؤثر الحقيقي في الهولي وان كان هو المتلى الا ان فيه يمر على الصورة اولا وعلى الهولي ثانياً فمثل هذا الوجود كيف يكون صادراً اولاً للواجب تعالى ومصدراً لمدونه .

اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى لا ان يكون واقعاً في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها الاسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية. وايضا لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة وتوسطها المادة فنلت الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة ، فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يكون بعض الاجسام علة لبعض وهنما مما يبطله الرهان .
ثم قوله: «على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة، واستناد هيولى العناصر الى العاشر» .

اقول: الخلط فيه ظاهر (١) لان في قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد العلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايجاباً يوجد كما في استناد الهيولى الى العقل، فان في الاول صدر الفلك - وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة - عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جس وعقل ، او وجود وماهية ، او كمال وجودي ونقص عدمي ، او غنى وفقير فقد صدر مركب من مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة، والوحدة بالعكس، وهكذا الامر في كل مفيض ومستفيض، فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب .

وفي الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة (٢) الملكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت نهشوا واستعداد آخر صور اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصور غاوي سابقة فهيئنا، - بالحقيقة -

(١) لعله جعل المقايسة والتشبيه في كلام المقترض لصدور الصورة عن المبدء يجعل قوله «على ما ذهبوا اليه» متعلماً بقوله «فليجر ان يصد الخ» وذلك ان تجعله متعلماً بقوله «وتوسطها الخ» والمقايسة ، لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شيء مما اوردته كما لا يخفى - منقده .

(٢) اي المطلقة من الحركة المستديرة الفلكية كما انه صدر عنه بانتظام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة المنوعة بل بالمواد المنوعة العنصرية - منقده .

الكثير الخارجى علة للكثير الخارجى وان كان فى ضمن ذلك استناد واحد معهم مشترك الدات من جهة وحدتها الضعيفة المهمة الى واحد عددى من جهة انفرادها عن ضماهم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يفسر هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كل كثرة ولا يكون معد فى مرتبة وجوده شيء فصلا عن كثرة اشياء .

واما الواحد التام له فى الاعتراض فهو اجماعاً فاسد لان نسبة النفس هى معينها هو وجودها وليست كاشراً لاصافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتعملها كالأبوة والاحوة والملك والسلطنة . وليس الامر فيها كما هو المشهور - من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة - لان ذلك مبرهن البطلان كما حققه ابن لا يمكن ان يتصور للنفس بعد وجودها الشخصى مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالدات والهوية (١) فلو كانت علة للبدن فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه .

وايضاً على طريقة الحكمة المتعارفة نقول: النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله الى المادة فان ادى يستغنى فى فعله ولا يحتاج الى المادة والايحاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغنى فى ان وجوده عن المادة فيكون عقلاً لا نفساً، فاما كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لعمل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس، اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل اما الذى يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص فى صدور من النفس هى الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هي هنا قاعدة كلية (٢) هى انه لا يمكن صدور

(١) على مذهبه من ان النفس جسمية الحدوث روحانية البقاء وانها فى اول المراتب طبع يتحرك جوهر احثى متصل اتصالاً بلاكتم وتكيف بمقام الفروح والتجرد الحقيقى فلا سبق بالدات فصلاً بالزمان - منقده .

(٢) هى ان كل قوة مادية مطلقاً وجودها وجود وهى فاجاد وهى . لماد كره من الاجاد منقود . لوجود الواسع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذى هو الهوى اذ لاوسع لها لدات - منقده .

مادة جسمانية مطلقاً عن قوة جسمانية أو صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في أصل الوجود أو في الفعل والإيجاد . فسقط إذن احتمال كون الصادر الأول نعتاً فلكية صدر سببها فلك من الأفلاك .

على أن باقى الأفلاك أن كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معاً وإن لم يكن فهو إما حاوياً لهم إما مكان الخلاء وإن كان محوياً يلزم صدور ما هو في مكان أعلى قبل تجدد (١) أو بعد تجدده (٢) فيلزم إمكان الحلاء مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأحس وهذا كله من مجازفات الأوهام .

الفصل (٧)

في قاعدة إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول معايتشع

عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق

قاعدة أخرى هي قاعدة إمكان الأشرف معاً إذا كان الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأحس وأنه إذا وجد الممكن الأحس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله وهذا أصل شريف برهاني عظيم جدواه ، كريم مؤداه ، كثير فوائده ، متوفر منافعه ، حليل خيراته وبركاته ، وقد نفعنا الله (سبحه) به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومعيدهم صناعة الفلسفة في «أصوله» كثيراً وفي كتاب «السماء والعالم» حيث قال - كما هو المقول عند - يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم وكذا «الشيخ الرئيس» في «الشفاء» و«التعليقات» وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود ، وأمن في تأسيه «الشيخ الإشراقي» أمعاً شديداً في جميع كتبه «كالمطارحات» و«التلويحات»

(١) إذا المحدد الجهات هو الحاوي على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوئ ومرسانه في

مكان عال فوق التجدد في الملك المحوئ ولا تجدد من حاو . منقده .

(٢) أي بالخلاء لو جار إذا لمفروض أنه محوئ هنا حلاء حاو له ، وليكون مكان للملك

الحاوي به وجوده قبلهم الحلاء ثم تمثيل الأكبر بالأصغر منقده .

وكتابه المسمى «حكمة الاشراق» حتى في مختصراته «كاللواح العمادية» و«الهاكل التورية» والفارسي المسمى «بيرون نامه» والآخر المسمى «يزدان بخش» قد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل التورية (١-٢) ارباب الانواع وغير ذلك وقد «محمد الشهرزوري» المورخ للحكماء في كتاب «الشجرة الالهية» في تحريرها وشرحها شرحاً مستوفياً فمقول في يابه (٣) على محاذ ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي « . ان الممكن الاخر اذا وجد عن الباري (حل ذكره) فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله ، والا فاما ان جار ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواحد لذاته في مرتبة

(١) لان يقال المجرد المصغر اشرف من المجرّد المتعلق وبعبارة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان الثاني موجودا فليكن الاول موجودا قبله و بهن يقال الانواع الطبيعية في عالمنا موجود وهي أدنى واخر من هذه في عالم العقول فليكن موجودة قبلها - منقده .

(٢) تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث السابعة - طمد

(٣) يمكن ان يبرهن عليه بطريق آخر احد واخر ولنمهد له مقدمة هي ان كون الوجود حقيقة اسيلة متفككة مختلفة بالعدد والضم والنقل والقوة والشرف والخصه ، ووقوع الملة والمعلولة في الممكنات ، وكون الجمل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنين في الوجود ولا محالة تخص واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ما هو اشرف وما هو اخص ، ثم ان دعوى وجود المملول بالنسبة الى وجود الملة النهاية الى الوجود الراجح الذي لا يستقل في نفسه بوجدون ان يقوم بوجود نفسى هو المقوم ليدوجب كون المراتب بحيث كل مرتبة ذاتية منها راجعة بالنسبة الى ما فوقها متقومة به وهو متقوما ، فلو فرضناها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الثانية راجعة متقومة بما فوقها لا غير ، و المتوسطة وجودا نسبيا مقوما لما دونها راجعة بالنسبة الى ما فوقها متقومة به ، و العالية وجودا نسبيا متقومة لما دونها مطلقا . اذا تبينت هذه المقدمة فنقول : لو تحقق ما هو اخص ولم يتحقق ما هو اشرف قبله سواء تحقق منه او بسببه اوله يتحقق اصلا لزم تحقق ما فرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا حلقه سطحه .

واحدة من جهة واحدة شيئاً (١) احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال وأما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطة فيلزم حواز كون المعلول اشرف من علته وأما ان لم يجر صدور الاشرف لامع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المعروف مع انه ممكن والممكن لا يلزم من عدم تحققه محال فان لزم فانما يكون لأسباب خارجة عن دائريات موجوده والا لم يكن ممكناً وهو خلاف المفترقات فليس وجوده وليس صادراً عما هو الواجب الوجود او لا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات ، فبالضرورة وجود (٢) لكونه ممكناً ولم يكن علة واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علة من جهة انه مرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلاً اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر ، وفاعل الصادر الاول ليس الا بالباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدياً بما كانه مبدعاً يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه ، و ذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة .

و « شارح حكمة الاشراق » قد قرر هذا البرهان هكذا : « لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدار او حواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود

(١) هذا ما يجري في الصادر الاول واما ما صدر من المال المتوسطة التي هي اشرف مما دونها فلا يستعمل صدور أكثر من واحد عن عالمها لتفرج جهات كثيرة فيها - ط مد .

(٢) وههنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده الى وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه او وجود مانع مما هو في مرتبته من الشرف والحكمة مع فرض كون الواجب (تعالى) هو العلة له كما اعترف به المصنف (ره) في ماسيجي من كلامه في منع جريان القاعدة في عالم المادة

لكن يندفع الاحتمالان بان البناء على جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولا تضاد

ولا تمنع هناك - ط مد .

الاحس ان كان بواسطته (١) لزم الاول وان كان بغير واسطة - وجاز صدور الاشرف عن الواحد - لزم الثاني ، وان جاز عن معلوله لزم الثالث ، وان لم يجز عنهما لزم الرابع ، وادأ بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاحس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير ماض وبليزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة امكان الاشرف ، وادأ الاشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاحس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العطل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاحس الاشرف بل العكس من ذلك الى آخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه .

تسميه عرشي : المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جرياتها شرطان احدهما استعمالها في متعدى الماهية للشرىف و الحسب دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندها حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقته المشتركة يتكرر بهما الماهيات (٢) نوعاً او في عوارضها بامور

(١) وجه هذا الاشتراط امران: احدهما ان الحسب لابد ان يكون من سنخ الشريف كما ان النور الضيف ناقص من النور القوي وهناك كماله ، لان البياض مثلاً سيف اوناقص من النور ، والبياض القوي كمال البياض الضيف ، والحرارة الشديدة للضيفة ونس عليه .
وثانيهما ان يسهل اثبات امكان الاشرف ، لان اذا كان ماهيته من ماهية الاخرى وقد وقعت ولم يلزم منه محال وسح امكانه بخلاف ما اذا كان ماهيته مباينة - من قده .

(٢) اد الوجود مقول بالثشكيك والمقول بالثشكيك ماله مرض بحسب المراتب المتفاصلة وادامالكل مرتبة من المرض الافرادى ، فالماهيات المقترعة من المراتب متخالفة نوعاً والماهية المقترعة من المرض الافرادى متخالفة شخصاً .

ان قلت : ادا كان تكثر الماهيات يتكرر الوجود وقد قالوا . ان تكرر الوجود يتكرر الموصوعات اى الماهيات . قلت : الوجودات واسطة في التكرر للماهيات واما تكرر الماهيات لتكرر الوجودات فواسطة في الاثبات - من قده .

خارجة يتكربها افراد ماهية واحدة شخصاً - والثاني لا يكون الا في عالم الحركات و الاستعدادات - فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشراف اذا وحد الممكن الاخر وأن لم يكونا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية ، لان اتحادهما في طبيعة الوجود - وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة - يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشراف من افرادها يجب ان يكون اقنم من الاخر وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون مباددة عن الحق الاول حل ذكره .

واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت خفة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشراف واكمل له ، وليس الا مركزا لثقل اكثر الخلق ممنوعون من كما لانهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشراف واكمل من عدم حصولها لهم ، وذلك لان (١) القاعدة اما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والاصاغ السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحوادث وزوال الممكنات بحسب تصادفها في الوجود وتماثلها في المكان والزمان وينافيتها في المادة والموصوح كالركبات العنصرية والاشخاص المتكونة ، فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيراً مما في عالم الكون والفساد يسكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ، فهي ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف

(١) محصله ان البرهان السابق انما يجري فيما كان الاشراف علل الاخر ولم يكن هناك مانع يمنع وذلك انما يجري فيما وراء عالم الكون وامافيه فلاعلية للاشراف بالنسبة الى الاخر ويمكن اقتران الحوادث بالمواعق فلا يجري للقاعدة والعبارة - كما لا ترى - لا تغلو من مسامحة ما بان المحذور الذي ذكره انما يجري في الامور الجسمية الكثيفة الفاسدة واما الاجرام العلوية التي يرون دوام وجودها وتترجها عن الكون والفساد فلا مانع من جريان القاعدة فيها لكن قوله «ان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الح» لا يشمل كونها متحركة بجوارحها غير ثابتة في وجوداتها - ط م -

للمادة اساس مساوية وعقل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السطوية بانوارها وادماغها ومطالعها ومغارها فادن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امراً شريفاً نادرة وخصيماً اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له .

واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تاحان لشرف الفاعل وحسته لا غير ، فلا يختلف الامور هناك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل ، فيعمل بالاشرف الاشرف وبالاخص الاحسن فانتزع الفرق بين ما يطرد فيه امكان الاشرف وبين ما لا يطرد واسدغ السؤال .

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة و ان امكان يكون متقدماً على الشريف فزماً لا وطبعاً بحسب الاعداد (كالنطفة تتقدم على الحيوان والنبضة على الدجاج ، والسدر على الشجر ، والعنبر على الجماد) لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الاعداد ، وان الفصل والكمال للمتقدم بالذات في الاعداد والصفة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقاً ان ما بالفعل متقدم (ابدأ) على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائماً على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان ، والجبرئ متقدم على الكلي و الفصل متقدم على العنبر والشمس على النوع و الصورة على المادة ، والوحدة على الكثرة ، ر ، لا اتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر ، والصديق على الكذوب .

شك و تحقيق . ان على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً (٢) وهوان

(١) اشارة الى امكان جريان القاعدة في النيات الشريفة الضرورية للاشياء ، وهي متقدمة لقوات الدنيات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ما ذكره ان القاعدة تجري عند اولاً في العقل الاول وكل عقل من العقول الطولية ، وثانياً من العقول العرضية التي هي ارباب الانواع ، وثالثاً في الاشباح المثالية ، ورابعاً في الاجرام الفلكية ، وخامساً في النيات الوجودية الشريفة الضرورية - طمد .

(٢) وسد البحث بالقوة والشك بالموجة من جانب العلامة الدوامي والاعلى طريقة نفسه

فالامر حين - مرتبه .

في نظم المراهان خلطاً (١) بين الامتناع والامكان بالذات ، وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكناً بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مرّ ومن الجائز ايضاً كون الممكن بالذات ممكناً بالقياس الى الغير كما لا بد بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعه بالذات لامحالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس (٢) الى الممكن الاشرف المستدعي ايها .

قل « العلامة الدوامي » في « شرحه للبياكل » - بعد تحرير المراهان بصورته ومادته - ان يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ، وهو مقوم بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته (وهي انتفاء الواجب) مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظراً الى ذات المعلول ، بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالة و انتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند .

قال ويمكن ان يقرر هكذا: ما ليس موجوداً قبل الموجود الممكن ليس ممكناً اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا : « ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله » بيان الاول انه لو كان ممكناً اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بالا

(١) اما بين الامكانين فلا ان امكان المعلول لا يستدعي ازيد من امكان علته بالقياس اليه لامكانه في ذاته كذاته . واما بين الامتناعين فلا ان امتناع العلة بالذات لا يستلزم امتناعها بالقياس الى سببها بل يجماع امكانه بالقياس . فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات وليس لها الامتناع بالقياس الى الممكن الاشرف و ايضاً ممتنعة بالذات وليس لها الامكان بالذات لكن لها الامكان بالقياس الى الممكن الاشرف . كل ذلك صواباً لباحث والشاك ولما كان الامتناع بالقياس اهم من الامتناع بالغير امكانه ان يضم لشمول الخلط بزم الباحثين الامتناع بالغير والامتناع بالذات كما في آخر كلام العلامة الدوامي من قوله « والحق انه اريد الخ » - مرقد .

(٢) كما في الممتنعين بالذات حيث لاعلاقة بينهما فامتناع كل منهما بالذات لا يصادم امكانه بالقياس الى الآخر - مرقد .

واسطة وقد عرّض وجود الاحس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد، او بواسطة وتصر في الاخر فيلزم كون العلة احس من المعلوم ، واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا .

وفيه ايضاً مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف (١) ما يشمل الامتناع بالغبر فهو كذلك وان اريد بالامتناع بالذات فلا يتم كما ذكره انتهى قوله بالفاظه اقول في حله : ان الامكانيات - كما علمت من طريقتنا - تابعة للوجودات بحسب

ايماءات الماهيات الممكنة عن مراتبها، فالمجموع بالذات والماد من الفاعل هو وجوداى ماهية كانت ثم انقل بدليل الموجود ضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كما مر وتلك الماهية هي المنصفة بالامكان اذا لوحظت في دائها من حيث هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم ، فالماهيات وامكانياتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره، فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستند الى واجب الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي مستندة بالذات ، فان ذلك من مجازفات الوهم .

(١) الى قوله ووايضاً نقول، ليس المراد ان الممكن الاشرف لا وجود له عند المورد فلامهية

له فلا امكان له ليرد عليه اولاً انه منقوض بالممكنات التي لا وجود لها في الخارج كالمناقع ان لها امكاناً وان لا يمكن في وجودها الذهني . وثانياً انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفة امكانه وماهيته اذ ما لم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانيات تابعة للماهيات وهي للوجودات ، والوجودات تابعة للوجوب الدائي بل ظهور له والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكناً ؟ والحال انه يلزم ان يكون قابلاً للوجود من الجهة الاشرف المستندة بالذات وهذا مجازفة وهبة عريضة مثل ان يقال هدي ممكن الوجود ، لانه جائز ان يقبل الوجود من شريك الباري - رحمه .

وأيضاً نقول من طريق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعظم عن ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال و هييلة وكل حبيبة فعلية وجهة وجودية (٢) يجب ان يتحقق فيه على وحد اعلى واشرف .
فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفصل انها فوق ما عليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لامحالة ادلاحية فيد غير جهة الوجود بالذات اذ لو وحدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن سيطراً كما علم من برهانه على التوحيد ، فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موحوداً فيه او فيما يستداليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحبيبات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء ، فذاته الاحدية الحقة تامّة فوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حبيبة وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهي قوة في التأثير الابداعي ما لا يتناهي قوة في الشدة الدائمة الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولا يصيب لعل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق اليها والتعشوق لها وانما الرهان يؤدي الى اثباتها وبحكم شوتها ، فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي جهة من جهات الشدة

(١) ان قلت: كيف ينفي الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة الاشراف مما عليه الواجب تعالى .

قلت : مقصوده نفي امتناع جهة كمالية يستلزمها ممكن واقعي لا مفروض كما يفوله المورد عنه تعالى ، لاتعاقب المفني ، والسبب الذي يملك حوائج السائلين ينادي به قوله (ره) وفكل كمال يستدعي ممكن بالذات الخ ، فالمراد من ماهية امكانية انها استندعت خصوصية وجهة اشرف في الواجب وانها ليست فيه وهذا محال فاحش ، وطريق آخر يقول ، كل جهة كمالية يفرض استانتفاع عليه فاد اوقنت التظر فهي فيه بالوجوب مثل قولهم وصرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضت قابلية هو هو ، لا عبره - من قده .

(٢) احتراز عن الجهات المعبية والحدود والتفاس ، فانها منضمة عليه وترجع الى سلب السلب وهو الاتيات - من قده .

والعلة والمدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة العلة اولا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي ، لما مر من ان جميع الحثيات الوجودية نسبتها الى ذاته (تعالى) ليس الاعلى وجه الصلوة الذاتية الاولى .

و اذا اتضح هذا فقد اكشف انه ليس في صمغ البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ، ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا ، ثم الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس صحيح في نفسه و الاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم : « الممكن لا يستلزم محالاً » ، بامكان عدم المعلول الاول و استلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره ، فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير اما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة باعتبارية علة ومعلولة واما اللذان بينهما هذه العلاقة فلعلة وجوب بالقياس الى معلولها لا احتياجها اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لا اقتضاها ايها فالاشكال المشهور غير مدفع بما قرره ولا البرهان المذكور مقدر بما صورته .

واما : حل الاشكال فبعدم ريبه مناهة وفقاً لطريقنا من ان المعلول ليس الا نحواً من الوجود على طريق الاستبعاد والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة ووجوداً ولا عدماً فامكانها لا يستلزم شيئاً من وجود العلة و عدمها ادلوا استلزم في ذاتها بذاتها علة لكات من حيث هي مرتبطة بمجمولة بها وذلك باطل كما سبق . واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس لمحضية الاحثية الموحوب بالواحد بالذات والقيام بالقيام الحق وهو الوجوب التعلقى لا غير ولا يمكن فيه فرض الا وجود لا تعرض القيصين مواطاة و اشتقاقاً جميعاً لما مر ان الوجود موحود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعنى عدم المعلول الاول لعدم الواجب - هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية (١) فتعظن .

(١) ادلوا كات في جهة الامكان وهو عدم لا ستوت نسبتها الى الوجود والعدم وهو محال

ولو كات في جهة الوجوب الذاتي لاجتمع الوجوب الذاتي والامتناع الغيرى وهو ايضا محال

اشكال فكري وانحلال نوري

انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال محصل على قاعدة امكان الاشرف هو ان العقول انوار محصة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقين ، وهي عددا وحوادث صرفة غير مشوبة ، مدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق و هي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مراراً .

فلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلوية والمعلولية افراد بالانهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول بحسب ان يوجد آحاد بالانهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه (تعالى) و بين سائر الانوار الصرفة و الوجودات المحضة ، وذلك لاند ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور (١) بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واصف مما فوقها ، فقاعدة امكان الاشرف حارية فيها حاكمة بتحقيق وجودها فتكون مسووحة لامعالة وكذا تجري و تحكم بوجود مرتبة بينها و بين كل من الطرفين و هكذا الى بالانهاية له ، فيكون بين كل عقل وعقل ونور و نور و حود وعقول و انوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيباً ذاتياً و هو ممتنع على انها محصورين حاصرين ، بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية .

ولو كانت في جهة الامتناع الذاتي لاجتماع الذاتي والنيري من الامتناع وقد تقدم بيان استعماله في بحث الجهات ، هذا . ونظير البيان جاء في الوجود الواجب بالنير

وقد تبين بذلك ان كلا من الوجود والعدم اما ان يكون واجبا بالذات او واجبا بالنير وان الذي تجتمع فيه جهتان - نفسية و عينية - هي الماهية تجتمع فيها الامكان الذاتي مع الوجود او الامتناع بالنير - طمء .

(١) سيما وقد حقق ان الفرق والخصة من الامور النسبية التي كل منها بالنسبة الى ما فوقها دون وبالنسبة التي ما تحتها اعلى - منقده .

وهذا الاشكال معاصر مستعمل كثير من ضللا على الصبر وما قد راى على حله الى ان نور الله قلبى وهدانى ربي الى صراط مستقيم وفتح على حيرتى باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسى، فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسى فوجدتها ابنة صرفة لا يدخل فيها حس ولا عصب ولا اعضاء كقلب ودهاغ او حار يسمى عند الاطباء بالروح ولا يداً يدخل فيها امر دهنى ولا ماهية عقلية لان جميعها يفسد عن ذاتى ودانى لا تعرب عن دانى ابدأ كما اسعاده «صاحب التلويحات» «عن الفيلسوف المعلم للمشائين» فى الواقعة ثم وجدت دانى وابتنى غير محدد وفى حد صغير ومرة مخصصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساتنها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتخيّل الصور المتخيّلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهم كثير من المظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات» سواء ان المدرك بالذات للمتحيلات والمحسوسات هى آلة النفس لا النفس وهذا فى غاية السخافة والخطالان .

كيف ؟ والمستعمل للآلة الجبرئية فى أمر حرثي محسوس لا بد ان يدركها لامعة و الا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة مناسبة بل حيواناً مبائس الذات الاله صار بقوته ومادته وبه وجمده عضواً من اعضاء كالبر والادن وغيرهما وتجويره خروج عن الفريضة العقلية نعم هذه الآلات استعمالها متصمات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زيادة فى الاصحاح فى مباحث علم النفس .

فاذن النفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد طبيعة والحس قلبها مقام فى عالم العقل ومقام فى عالم المثال ومقام فى عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضاً متفاوت الدرجات قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً فحس يكون اقوى اشد من حس آخر فى باب الحس كالبر اقوى من السمع، وكذا خيال اقوى وابور من حياء آخر فى باب التمثيل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاما كانت النفس حالها

كذلك فالقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المبطونة فيها مراتب و حدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي (١) اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقص هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع .

وان سئلت عن الحق فالقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية و الشئون الصمدية و الرادفات النورية لانه سبحانه ربيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيره من انواع الباطن والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والصف والعلو والدنو والكمال والنقص فتعمل بلاشرف الاشراف من الطائعات و سالاحس الاحس منها و بالاعلى الاعلى من طمقات الاجرام كاللغات الاعلى وما يتلوه، وبالأدنى الأسفل منها كالارض السفلى وما يعلوها وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا يتناهى حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقنع المرهون القاطع العالي عن الجدل كما ستوضحه ايضاً فيما بعد اشداً واضح .

ودلت لما اشربنا اليه مراراً أنها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية

(١) فلا تمد ولا آحاد مقسومة متناهية صلا عن كونها غير متناهية ، فصلا عن اجتماعها وترتيبها ، بل مراتب عشر مثلاً لموجود واحد مقادير محض هو مثل الكل كما انه علم الله وقدره الله ومظهره الاعظم بل ظهوره الاثم . وظهر هذا السؤال والجواب ما في مسألة اخرى يقول بها المصنف (ره) هي ان في ترقيات المواد وفي الاغلايات لايمان يكون برزخ بين سورة وسورة كالبحر بين الماء والهواء ، كالطعيب بين الجماد والنبات، وكالاسفنج بين النبات والحيوان وكالمسوخات بين الحيوان والاساس، وكالسورة المثالية بين الروح الامرى والروح البخارى والدم الممثل بين الروح البخارى والبدن الطبيعى ، فيرد السؤال انه يلزم برزخ وامور غير متناهية لاستدعاء ذلك برزخاً آخر بين ذلك البرزخ والطرف وعلم جراً والجواب ان هذه المراتب متصلة واحدة والبرازخ غير مفصولة عن الاطراف كالأطراف كل واحد منها عن الآخر والكل شيء واحد ذو مراتب - مرتبة .

وهى لوامع وحيد (تعالى) وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدرج والتجديد من خلق جديد فهى حادثة من هذه الجهة متجددة، لان المقام المعلوم فى الوجود من جهة ما هى علّة له فلا محالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلّة الثابتة الدات ، ونحو ارتباط الصغير بالثابت الدات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ندى الاجار.

تبصرة مشرقية

اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين: احديهما واجب الوجود وهو الغاية فى الشرف لانه غير متناهى الشدة فى الكمال وغير متناهى القوة فى الفعل ، والاخرى الهولى الاولى وهى الغاية فى النقص لانها غير متناهية النقص عن الكمال وغير متناهى الامكان والقوة فى الانفعال ولا يتنزل الوجود اليها ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود فى الاستكمال الى التقرب الى الله (تعالى) ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله (تعالى) على الترتيب المصودى.

فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان - كما اشرنا اليه سابقاً - سيتضح لك ايضاً لاحقاً زيادة ايضاح اشاء الله - طهروتين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة امكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه « معلم الفلاسفة » فى كتاب « اثولوجيا » فى كثير من المواضع .

فمنها ان الارض وغيرها من مسائط العناصر محدان ثبت ان لكل منها مديراً عقلياً وصورة مثالية (١) فى عالم المقارقات ثبت ان لها نفساً نباتية ولها ايضاً حيوة

(١) اى فى السلسلة النزولية بقاعدة امكان الاشرف وغيرها؛ فيثبت لها بقاعدة امكان

الاخس نفساً لئلا يكون وصولها الى تلك الغاية العقلية (اى المدير العقلى) كالطرفة في وجود الممكن الاخس فى الممود قبل الممكن الاشرف الذى هو العقل. والمراد بالنفس للباطن المصور

المثالية لها وبالقوة النباتية ما هى الشبهة بها المعلوم ان القوة النباتية للمركبات ، وبالحياة

نفسية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ (١) .

ومنها ان حسانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض .

ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية ثابتة تحت التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المرارة للمادة باستخدام النفس النباتية ايها ، وليست هذه القوى اعراضاً كما هو المشهور (٢) بل حواهر الان وجودها غير مبائن لوجودها هي قوة له التي غير ذلك من المواضع التي سيفتح لك الشعور عليها ان كنت من اهله اشاء الله .

الفصل (٨)

في نتيجة ما قدمناه من الأصول : ثمرة ما اصلناه في هذه الفصول

فنقول دأته جلّت كبريائه في عاية الكمال والعلية والوجوب بحيث لا ينطرق فيه شوب عدم ونقيصة ، فاوّل ما يندرج تحت عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصح عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس القول دون النفوس فضلاً عما دونها ، وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها صريان من عدم .

احدهما العلم التحليلي الذهني الذي لا عين له في العارح ، لا تتمدّد مع في الوجود فلا يوجب تركيباً خارجياً ولا ذهنياً الا في طرف التحليل العقلي حيث يحلّل العقل كل

— النفسانية والقوة الخيالية : ان الدار الاخرة هي الحيوان والاعين العلم والشور والعلم الاول احاط عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنّف (ره) اراد اثبات امور حقه على ما يعرفه ومثله واماثبات امور اتفاقية وفروع حلية من قاعدة امكان الاحس مثل اننا اذا علمنا ان لحيوان باسرة علمنا ان له مشاعر اخرى لانها احس وافون معها وكذا في كل بالنسبة الى مادونه وكذا اذا اعتقدنا ان له مدركة ادعنا بالقاعدة ان له محرّكة قبل تلك المدركة او اعتقدنا ان له شوقية اعتقدنا ان له عاملة قبل تلك وقس عليه نظامه . - سقده .

(١) هذان الفروع الاتفاقية - سقده .

(٢) ادلا قلّصب نفسها التي هي قريب من عالم الامر - سقده .

موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والتي كونه محدوداً بعد معين من الوجود فعليه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود ، فدائها كائناً ما مرردوح الحقيقة من وجود وعدم ، وكمال ونقص ، وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وإمكان وماهية وهوية إلا ان عدمه مسموح بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور ، وإمكانه مطوى في الوجوب وماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا إمكان ولا ماهية بل في اعتبار من الاعتبار العينية .

وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود اعنى القوة والفعل ، فان النفس ابتدأ فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر ، وشيء بالفعل وهو وجودها ادلو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلاً لانفساً ففيها نوعان من العدم ، فلا يصح ان يكون هي اقرب المعطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضاً ان يكون من جنس الطبائع والصور المقاربة للمواد ، لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والعمل جميعاً ، ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه : الوجودان المذكوران في النفس . الوجود الثالث ان العدم سبب لوجودها ، والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها ، والعدم الثاني عنها هي مادة تكوينها وتقدم الاول عليها (١) تقدم بالطبع ، وتأخر الثاني عنها تاخراً بالذات (٢)

(١) يريد كون المادة سبباً لتفخض الصورة وكون الصورة شريكاً الفاعل لوجود المادة والمدان المعان بالطبيعة - و هي متحركة الجوهر - هما القوة السابقة والعملية اللاحقة . - طمذه

(٢) انما كان هذا التأخر بالذات معاً ايضاً بالطبع حيث ان تقدم الصورة على المادة تقدم القوة السابقة حتى تكون بالذات اي بالمعية . لانه وان كان بالطبع في الموضع اذ كلاهما تقدم القوة السابقة - الا انها بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدم المعد على المعدل ، وهو كال تقدم الرامي حيث لا يجتمعان ، اذا الاستعداد لا يجمع فعلية المستعمل بخلاف تقدم الصورة على المادة فانها شريكه الفاعل وهي فاعل ناقص لها والمادة تجتمع الا انها تكون قدر ، ومع وجودها واساكات المادة معها لانها قوة الشيء وقوة الشيء يسلمى قوة الشيء ليست بشيء - منقده

لهذاتها في كل حين موقوفة بالمعنيين (١) لأنها تدريجية الحصول وحوادثاً ونقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة أنها - أعني النفس الكلية الفلكية - مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التلقائية ، فلها في ذاتها الشخصية حيثتان ، أحدهما تجردية عقلية ماقية ، والآخرى تعليلية تديرية متبدلة ، وأما الطبيعة فأنما هي عن (٣) الهوية التعليلية المتجددة في ذاتها الشخصية وإن كان لكل طبيعة نوعية حسب عقلى ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهوى عن ذلك المدير النورى ، وظاهر أن الصورة المقدارية لتضاعف الأعدام فيها لا يمكن أن يكون أول الموارد .

و تلك الأعدام أولها عدم الكمال الانم (٤) اللازم للقصور الامكانى والثانى هو فقد الكمال المستظر ، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت و زمان و الرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان وأما الهوى الأدنى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادى المحض .

و قيل الفرق بينها وبين عدم الذى هو أحد الأسباب الثلاثة (٥) للكائنات

(١) الظاهر في التفريع أن يقال هذاتها مصحوبة المدعى ، وبها القوة والمادة ، لكن قال هكذا ، لأن المدعى - الماضى والآتى - متبهما القوة والمادة - منقده .

(٢) عند عدم شوب المدعى - الماضى والآتى - بالنفس كما في المقارنات بأن الشوب في النفس باعتبار العمل لا الذات ، بخلافه في المقارنات - منقده .

(٣) وهي وإن كانت ثابتة بالنظر إلى حركاتها التوسعية لكنها مشتركة بينها وبين النفس - طمخه .

(٤) هذا غير عدم التحليل الذى مضى لأن ذلك سلب ضرورة الوجود وعدمه عن ماهية الشيء بخلاف هذا وأما لم يذكر هذا هناك وذلك هنا - فمفله عدم الذى هو لازم التماهى السلبى فلم يذكر هناك مع أن الطبع سبيل - اعتماداً على فهم الفطن من الإجراء وأما عدم اللازم للمتعدد المكانى - أعني الرابع - فهو مخصوص بالصورة المقدارية لأنها القابل للإبعاد بالذات - منقده .

(٥) وعبرارسلوها بالرؤس الثلاثة - عبادة بينهم : «أن عدم من المبادئ، ومرادهم الاعتماد السابق الذى لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائناً حادثاً» - منقده .

مع السبين الآخرين - وهما الصورة والهيولى - ان العلم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض .

و معنى هذا الكلام ان العلم السابق للحادث المتحدد الهويدي والذاتي وان كان متحداً مع وجود حزنه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، واما الهيولى فاتها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عديمة بالقياس الى ما بعده من المتحدات بالتبع و ليست قوة بالقياس الى ما نصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض ، فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان تكون قوة لشيء موجود بالفعل، فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة فمن حيث انها قوة عن الشيء (٢) او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة من اوله، اوبه .

واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كذا آخر الهيولى عن الصورة ، وهو اشد تأخراً عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان له صرباً من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول المصادر وقد علمنا ان ليس للباري (جل ذكره) عرض قائم به اوصفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتنا الاشاعة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه (تعالى) عرض موضوعه فانه (تعالى) فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعاً ، فلا يكون الا عقلاً محضاً لاتناء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم ، والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس .

(١) وهو مدته الموجودة قبل الصورة والعاملة لاستعدادها - من قوة .

(٢) كهيولى النطفة مثلاً ، فان القوة منها وقهرها وحققها ، او قوة الشيء كجسم النطفة او قوة الشيء كالصورة النوعية المنوية ، فان المستند شيء وما به الاستعداد شيء ، وما به الاستعداد هو المخصص للمستند بالمستند له ، ولولاه لم يتخصص الاستعداد ، وهو متضمن ، وبثفتته تفان الاستعداد فيما به للانساب كسامر ، وما به للفرخية الصورة اليبسية ، وللتبات الصورة البديرة وقس عليها ما عداهما - من قدم .

(٣) اي بسحو العملية - من قدم .

تبصرة تفصيلية

المباح لاثبات هذا الوجود المعارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بيه (تعالى) بوس عالم الخلق ، بواسطة لافصة الخير والحدود على الدوام كثيرة (١) .
الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين (سلام الله عليهم وعليه وعلى آله اجمعين) بقوله . «اول ما خلق الله العقل » وقوله . « اول ما خلق الله القلم » لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام ، كما نقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام ، وقوله : « اول ما خلق الله نورى » وقوله : « خلقت الله على من نور واحد » . (٢)
والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد (٣) فبالضرورة يحسب ان يكون اقرب

(١) بعضها يثبت العقل الاول كالوجهين : الثالث والرابع . وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقى . - طمذهله .

(٢) وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فهما : النور الحقيقي وهو العقل وروحانيته هي بالعقل الكلى لا الجرمى . وفي اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف ؟ ومطلق العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذى هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم .

والنقلات كثيرة : منها ما في الرد والدر سن (ع) عن العالم العلوى فقال (ع) « صور عادية عن المواد ، خالية عن القوة والاستعداد ، تجلى لهما فاشرفت ، وطالها فتلاوات ، التي في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله » . منها حديث كميل عن علي (ع) فانه بعد ما قسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاسرتها ومبدعها ومستهاها قال (ع) : « والعقل وسط الكل » . ومعلوم ان العقل الذى هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلى لا الجرمى . ومنها حديث الامراى عن علي (ع) فانه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل : النفس الالهية الملكوتية الكلية قال (ع) : « قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اسلمها العقل الى ان قال « العقل جوهر دناك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب » . وهذا كما ترى نص في المطلوب . - رتقه .

(٣) و هو الذى ذكره من اولى الفصل الى التبصرة والمنظور من اعادته احمالا تمديد

الادلة واستنهايتها والاحاطة بجمعيتها - رتقه .

الأشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة مشتركة عن علامة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستعملة في ذاته وفي عمله عن غير مبدعه وقبوحه ليصح أن يكون واسطة في إقاصه الخير والعود من المعطى الحق على ما عدا من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجموعات فهو لا محالة امر عقلى وجوه قدسى لا تنفاه هذه النعوت من الجسم وجريئه وهما المادة والصورة ، وكماله وهو النفس فضلاً عن العرض .

الثالث من سبل امكان الاشرف ولاشبهه في ان العقل (١) اشرف من سائر المسكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه ، والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكناً لا محالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاحس ، فالوجود الاول عنه (سبغانه) وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية ، واشدها قوة ، واكملها هوية وامتلأها عن النقيصة والقصور ، واقربها الى منه المادى وحاية الغايات .

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضى والمقتضى والملة التامة ومعلولها ، والداعل اثنان وفضل ، فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للمعلول الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل ما يتصور من المناسبات مالتقياس الى اى ممكن فرض بعضهم فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية بعد نور الانوار .

(١) المراد بمطلى ما هو ظاهر العبارة : مطلق العقل وهو معنى جنسى تحته انواع العقول التى كل واحد منها نوع محصور في فرد ، قالهجة اما تتم بتقديم اخرى مطوية هي ان العقول كثيرة مترتبة شرفاً وظلماً هذا الوجه في الحاجة الى هذه المقدمة الوجه التالي - طمأنينة .

(٢) الى قوله «نوعية» اشارة الى ما سبق من الشرط في المشهور من استعمال «قاعدة امكان الاشرف» في متعدى المصاحبة النوعية للشراف والخسيس دون غيره وهذا المصنف (د) كان اتحاد صنع الوجود كاهياً به من قبله .

الخامس من حبه اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنموس في كمالها العلمية والعملية ، فان شيئاً من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد بالقوة الى حد بالفعل لا يمكن ان يكون ذاته ، والا لكان الامر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه .

وايضاً لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اسلاً وايضاً الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واحسن وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وباتت انقص من ذاته ليفعل ويقتل ويكمل ويستكمل وبالحكمة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصراً عنه .

فذن النفس العاقلة لا تستطيع ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة (١) فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين القياس الحق (عالي) والنعوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واحد الصور مادن الله ويجب ان يكون بريث من القوة والانفعال والاحتياج الى مكمل آخر يخرج من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضاً فينسلل وهو محال او ينهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة ، اذا للنموس كثيرة والواحد واحد محض ، فلا بد من متوسط عقلي . وقد علمت في محادث العقل والمقول ان قياس العقل العائض منه على فعلية النفس و ضرورتها عقلاً بالفعل متحدة به قياس النور العائض من الشمس مادن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصرأ بالفعل بمد ما كان بالقوة في باب الاصبر ، و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بمد ما كانت مصبرات بالقوة ، وقوة البصر تتحد بالنور

(١) مراده يكون العقل بالملكة استعداداً مع كونه فعلية بالصور البديهية - و لذا

يطلق عليه الملكة التي تتأجل القدم والقوة - انه مابه الاستعداد ، و قد مر تلازم الاستعداد وما بهصر - من تقدمه.

الذى هو البصر بالفعل والبصر بالفعل (٤) والبصر بالفعل ، وه يكون سائر الأمور التى
تعلق بها الأمار مصرة بالفعل ووزانها ووزان الماهيات التى تصير معقولة بهذا العقل الذى
انعدت به لا ما نفسها ، كما ان الأعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا ما نفسها بل بالوجود
الذى يتحد بها .

السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى
الى واحد لا لبها من صورة مطلقة غير متحصنة شىء من أفرادها و واحد بالهوية
التحصينية وهو الجوهر العقلى (٥) المعقب لكل صورة رائلة عن الهيولى صورة عاقبة
ايها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسله متبدلة للأفراد ووحدة ثابتة ببقية
عقلية كما مرّ يانه في مسحت التلازم .

السابع من أسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا ، قابها لما كانت متعددة الهوية
دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها دائماً احديّة من كل وجه كواجب
الوجود ، ولا ايضاً طبيعة اخرى والا نعاد الكلام الى تعدد هويتها وحاجتها الى سبب
موجب لوجودها فيلزم التسلسل أو الدور وهما ممتنعان ، فكما ما يؤدى الى احدهما ،
ولا النفس قابها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها اللارمة

(١) والفرق بينهما بملاده ان فى احدهما مبالغة لدلالة السببية ان احدهما نور نفس
القوة ، والاخر نور النفس ، هذا فى المقيس عليه واما فى المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل
والاخر نور العقل الفعّال . ونور العقل بالفضل هو نور الحدس ونور الفكر - سقده .

(٢) ان قلت : لم لم يكتف بنفس الصور : بلا حاجة للهيولى الى ذلك الجوهر النفسى ؟
قلت : لوجهين : احدهما ان الصورة ما واحة بالمعوم والهيولى واحدة بالعدد ووحدة العلة
الفاعلية لا بد ان تكون أشدّ وهنا يتمكس الامر ، . بخلاف ما اذا كانت شريكة العلة فلا بأس
ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلة الوضع ، و الهيولى
ليست ذات وضع ، فيجب ان تكون معلولة للعقل الذى هو ايضاً ليس ذات وضع دون الماهية . ليس
المفهوم المخالف للكلام مراداً قلبي معناه انه لو كانتا متجددتين لمكن صدورهما من ال واجب
تمالي ، بل يبان للواقع من ان الماهية دون التجدد كما أنها دون الثبات . وقد جمع هذا بين
التولى بتعدد الطبائع وعدم تجدها . سقده .

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتعدد والتصرف والتبدل ، ولا الهيولى لأنها قوة
اعتدائية لأصورة فعلية إيجابية ، فموجب وجودها (١) ومقتضى ذاتها - من حيث الثبات
المضمن في التعدد والحدوث - جوهر عقلى وصورة محردة ، ومثال ربوبى وملك كريم
واسم الهى .

الثامن من مذهب الاشواق والاعراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات
وتوجيهها الى الغايات ، فلا معالة لأبد ان يكون لكل نوع طبيعى غاية كدالية عقلية
ليصح توجه افرادها بحسب العجالة وتشوقها بحسب العريضة الى ما فوقها ، والالكان
ارتكاز هذا المعنى - اعنى الميل الى التمام والتوجه الى الكمال - باطلا وعشأ وهدرأ
ومعجل ان يكون فى الطبيعة باطل اوجبت كما مر فى مسائل العلة الغائية من مساحت
الملاذيع ، نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قسر او مزاحم
والعائق لا يكون دائماً ولا كثيراً وكذا الامر الانفاقى «الوصول للأشياء الى كمالاتها
الآخيرة لا بد ان يكون اما مطرداً دائماً او أكثرياً وتلك الكمالات الآخيرة التى لا حركة
بعدها ليست نفوساً ، لأنها بالقوة ايضاً مادامت نفوساً مشتاقة الى الكمال الآتم ، و
ليست ايضاً واحب الوجود لأنها متعددة متنوعة والواجب واحد فهى عقول التة . فقد
علم انه كما لا بد فى سلسلة المادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه (تعالى)
وبين المجموعات كذلك لا بد فى سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى
الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر المبادئ ،
وهو اول الاوائل ومبدء المبادئ .

التاسع من طريق كفاية الامكان الثانى للانواع المحصلة (١) التى لا يقتصر

(١) ان قلت . الجوهر العقلى ايضاً ثابت والطبيعة متجددة لاتليق بالصدور عنه كما

عن الواجب تعالى قلت : العقل لما كان ذاتية كان له تنير من اللبس الى الايس وكانه حركة

فجاء ان يصد عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى - من هذه .

(٢) لا يقال هذا مصادرة لان ما قال الحكماء : بان الممكن قسمان احدهما ما يمكن

بمجرد امكانه الثانى فى قبول الوجود والاخر ما لا يمكنه بل يحتاج الى الامكان الاستعدادى ←

فصاحبها (١) يوعا ولاشخصاً عن المبدء الواهب الى امكان استعداد غير امكانها الداني، فهي لامحالة صدر عن الواهب بعدة قبل الزمان والزمان والامكان والمكانيات قليلة بالذات في عالم النهر، ادلا ما بع في ذاتها من قبول فيض الوجود، ولا مباد للحوادث المطلق، ولا معطل ولا معطل للمفيض الحق عن وجوده، وفعله وسعته وابداعه هي لامحالة وثمة عند ابدأ واما التي نفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق مكن استعدادي وراء امكانها الداني فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسل في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعيبنها الشخصية مرهونة الهويات بالماديات والاستعدادات والارمنة والافوات والجملة ولافاضة عليها من جانب المفيض ثابته دائمة وان كان المقاض عليه حزمي الانواع - بحسب الهويات والوجودات متحددة دائرة دائمة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع (٢) على الدوام قائمة من جانب الله ابد النهر وان كان العالم الحسماني - بجميع ما فيه ومعها و له - حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانى و لما كانت الانواع

→ ابداعه بعد ثبوت القول الكلية المعترفة واما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لا نقول اما اولاً : فالمراد بالانواع المحصلة هذه الماهيات التي تلينا، لكن باعتبار استعداد وجود حسمي - ببق مقتضى وجود الواهب (تعالى) ومنايته لاماهيات القول ليكون مبادره وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكمليات الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ايداً الا انها هي اسفل مراتب النهر كما اشار اليه (ره) بقوله «هي ايضا قائمة الى آخره».

واماناًياً، فنقرر الدليل هكذا: القصة العقلية توجب ان الممكن قسمان: ممكن يمكن مجرد امكانه الداني لقول الوجود، وممكن لا يمكن له والمبدء (تعالى) جواد قياس لاساد لوجوده ولا اراد لقيمه فقد اعطى كل ذي حق حقه وبلنه صابه وهكذا قرر (قدس سره) الثاني عشر كما سيأتي أن الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام - مرتبة -

(١) للمنع عنه مجال ادلا طريق الى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموحودات المحددة فمجرد فرض ماهيات شأ بها ذلك لا تنتج كونها ماهيات كذلك، بل هي معاهيم حتى يش وجودها فتمود ماهيات لوجوداتها - ط مدظله.

(٢) للمنع عنه مجال، لم لا يجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس له وجود دائم واكثرى ؟ كما يؤيده تحقق بعض الانواع المتقدمة . - ط مدظله.

والطبائع (٤) لا بد في صدور هاعن الواحد الحق من وسائل عقلية مع حباها البورية ليصح فيضان هذا الانواع والطبائع عنه ، والمادقوان تكثرت تعددها وتعدد حباها الاستعدادية . اشخاص نوع واحد او افراد طبيعة واحدة ، لكن يستحيل ان يتكثروا باستعدادات البواع متخالفة وطبائع متكثرة .

فثبت من هذا المذهب ايضاً وجود العالم العقلي و تكثر صورة ، و ذلك العالم مع كثرة صور ليس مبانئاً لذات الحق الاول بل تلك الصور على علوم الهية قائمة بذاته (تعالى) واقعة في صفح الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله .

العاشر من سبيل الحركات العلكية وذلك من وجوه (٢) : احدها ان لكل متحرك محركاً غيره ، انا الشيء لا يحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و الا لكان شيء واحد قابلاً و فاعلاً و لكان المكمل للشيء مستكملاً به ، و ذلك المحرك ان كان متحركاً ايضاً يحتاج الى محرك آخر و هكذا الى لا نهاية ، و مع ذلك لكات بالاسر او ساعاً بلا طرف و مقام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحفة بالفعل على نحو وجودها ، فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا معالة هو امر بالفعل لا يتغير اصلاً بالذات ، ولا بالعرض ، لا بالطبيعة ولا بالقدر

(١) اشارة الى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول المرضية فانها جهات فاعلية تعالى ، و درجات قدرته و علمه ولا يمكن استناده الى الواجب لوحدة و بساطته . - منقده .

(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب ما خفصنا ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الملك . وايضاً هذا من مسلك الحركة وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الذي وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك افراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكفئة المرضية و هي ادباب الانواع و هذا من مسلك الافراض الافلاك و المتوجه اليه لها العقول التسمية الطولية . و ايضاً ذلك طريقة الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين . - منقده .

ولا بالسحير ولا بالإرادة ولا بالمشايعة وتحريكه للعكس أمّا بإعطاء المبدء القريب إياه الذي به التحرك حركة وضعية ، واما ان يكون هو المؤتم به و الممشوق للحوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية - لابد الموجب له - اشواقاً متتالية و تحليلات متتابعة.

و ثانیها اما نقول الحركة المستديرة بمنع ان تكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس إدراكية ، والناتج لها في الحركة اما امر شهوى او عصبى وعاية الحركة فيها جلب ملائم بدنى او رفع ممانع بدنى و هما متعبدان عن العكس ، لانه تم العلاقة لا يفتقر الى غذاء وليس له معاد يفتقر الى دفعه ، فوجود الشهوة والعصب فيه عت مطلق ، والأغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين العنصرين وما يرجع اليهما ، فالغرض للأفلاك في حركاتها الشوقية امر عطفى حارم غير مضمون ولا موهوم، و الا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرأ حقيراً كنفع السافل او ما يجري مجراه فحركتها لاجل كمال عطفى جليل العطر فهي اما التحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها و الاول غير ممكن فتعبد الثانى ، و لا يمكن ان يكون التشبه به الممشوق اليه ذاتاً واحدة هي الواجب (جلد كره) و الا لما اختلفت الحركات العلكية قدراً و جهة ، فهي للتشبه الى ممشوقات كثيرة و ان صح ان يكون لها اشتراك في طلب الممشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات و اختلاف في طلب الممشوقات الثانوى لاختلافها في جهات الحركات و ازمنتها ، فلكل منها ممشوق يخصه هو امامه و مكمله بالتشويق و الا يتم به التشبه بمعنى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتحليلات نفسه و كماله .

و ثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية و لا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة و كل قوة حسابية سواء كانت نصاً او صورة منطبعة فهي متناهية القوة و الاثر فلا محالة مبدء حركتها قوة مبارقة غير متناهي التأثير و التحريك و ليس ذلك هو الدارى بلا توسيعه ، لان الحركات الدائمة كثيرة و الواجب واحد محض ثبت كقول العقول موجودة بهذه الوجود الثلاثة من هذا المنهج .

الحادي عشر من منهج مطابقة الأحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأدهان لدى نفس الأمر (١) وقد تصدى «المحقق الطوسي» (ره) لسلك هذا المنهج وعمل في بيان رسالة حاصلها «أن لا شك في كون الأحكام اليقينية التي تحكم بها أذهاننا مطابقة لما في نفس الأمر - ولا في أن الأحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ، ونعلم يقيناً أن المطابقة لا تصور إلا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتعدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في أن المنفيين المذكورين من الأحكام مشاركان في الثبوت الذهني ، وأن يجب أن يكون للمنصف الأول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه ، وهو الذي يعبر عنه بنفس الأمر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائماً بنفسه أو متمثلاً في غيره والثائم بنفسه إما ذو وضع أو غير ذي وضع ، و الأول محال لوجوده ؛ اهدد ان تلك الأحكام غير متعلقة (٢) بجهة من جهات العالم و لا برمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيهما ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا شك في المطابقة مع الجهل بدات الشئ من حيث يكون ذا وضع .

وثالثها ان الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنما ندركه بعقولنا ، وأما ذات الأوصاف فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضاً محال لانه قول بالمثل الاقلاطونية (٣) وإما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلاً في غير منقسم .

(١) بما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كما قال (تعالى) : الاله الخلق والامر . - سقته .

(٢) لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقتها لـ في نفس الامر وخلق الواقع ١٩ - سقته .

(٣) لانها كليات عقلية مجردات من المادع ولواحتها واداكات قائمات بالنفوس الناطقة او بالمثل الفعال لم تكن عقولاً لكونها قائمات بالغير حالات فيه ، بخلاف ما ادراكات قائمات بدواتها ، فانها حينئذ عقول عرسية ومثل غورية كما قال افلاطون وسقراط ومن تبههم وان ايلها يتلقى المثل عند ادراكه للكليات . - سقته

فنقول : ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و ان كان بعض ما في الازهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات ، لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير و استعلاء و مس غير تقييد بوقت و مكان ، و واجب ان يكون محلها كذلك و الا فأمكن ثبوت المعدل بدون المحل فان ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات (١) التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل

(١) فبما انها ان كانت علوماً حصولية في العقل المذكور كانت في مدخلها متوقفة على امور اخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها ماومنا الصادقة في الحقيقة ولئى كون علوها العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر .

وان كانت علوماً حضورية لزم اولا كونها وجودات معينة فكانت هي التي تطابقها علومنا سواء عقلها لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ . وثانياً : ان من القضايا النفس الامرية ما لا وجود لمبناها فلامتنى لكونها مطلوبة بعلم حضوري كقولنا بعدم العلة علة لعدم المعلول . ويمكن الجواب عنه بما يستلزم مما قلناه في مسألة احتياج عدم الممكن الى السبب من مباحث المواد الثلاث في السمر الاول ومجمله : ان العقل بدهما يجد الوجود محسولاً على نفسه على ما يقتضيه امالة يتوسع لولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنزعة منه وبحمل بذلات الثبوت الوجود والماهية جميعاً ثم يتوسع ثانياً توسعا اضطرارياً بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منزهة منها في ذهن ويرتب بذلك عليها احكامها العامة والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية الصادقة التي لا تطابق لها دعنا ولا خارجاً بل في ظرف مطلق الثبوت العامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية . وهي وان لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك .

وهي هنا يظهر أن القضايا النفس الامرية العامة الكلية - كقولنا بعدم العلة علة لعدم المعلول، والجزئية كقولنا بعدم هذه العلة لعدم هذا المعلول - مطابقة للثابت الاعلى من الوجود و الماهية و الاعتباريات ، فطرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر و القضايا الكلية منها خاصة مطابقة لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذي سيشرح اليه المصنف به . طمعه الله .

عليه وعليها التغير والاستحالة والتحدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً
وأذا ثبت ذلك فقول لا يمكن أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل عراً شأنه ،
ودلك لو حارب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لانهاية لها بالفعل وأول الأوائل
يتمتع عليه أن يكون فيه كثرة و أن يكون مبدء فاعلاً لها و محلاً قابلاً إياها ، فاذن
ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ونسبته «عقل الكل» وهو الذي عبر عنه في القرآن
تارة «باللوح المحفوظ» وتارة «بالكتاب المبين» المشتمل على كل رطب وبابس ودلك
ما اردناه ، انتهى تلخيص ما افاده .

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمناه ، ومع ذلك لا يضر لنا
في اثبات النزام من هذا المنهج ، وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم آخر عقلي
سواء كانت حالة في جوهر عقلي او قائمة بذواتها .

الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله ، فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة
اقسام : لانها اما تمام واناقص ، والاول اما فوق التمام اولا والثاني اما مستكف بذاته او بما
لا يخرج عن قوام ذاته اولا . ثم ان العنصرينات ناقصة محضة ، والملكيات مستكنية ،
والواجب (عزاسه) فوق التمام . فلان ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطاً
بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف هو العقل ، وذلك لانه لو صدر منه (تعالى)
ناقص ابتدأ وهو فوق التمام لانفت الماسة بين المعين والمفاني عليه .

وايضاً يلزم الفرق والافتراق في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة
امكان الاحسانه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونها في
آخر العاشية الاخرى .

تأييد سماعي قال حميد المشائين ومعلمهم في «اثولوجيا» في عاشر عيانه :
«الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس بشيء من الاشياء بل هو بده الشيء وليس
هو الاشياء ، بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء ، ودلك ان الاشياء كلها
انبعثت منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . » ان قال قائل : كيف يمكن ان يكون
الاشياء من الواحد المبسوط الذي لامثنوية فيه ولا كثرة بجهة من الجهات ، قلنا : لانه

واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء ، فلما كان واحداً محضاً أبجست منه الأشياء كلها ، وذلك انه لما لم يكن هوية أبجست منه الهوية .

اقول: واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه ، غير انه وان كانت الأشياء أبجست منه فان الهوية الاولى - اعني به هوية العقل - هي التي أبجست منه بغير وسط ثم أبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي .

واقول: ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال ، واما العالم المحسوس ناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاماً كاملاً لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ، ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان ، اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه ، انتهى كلام الفيلسوف المتقدم بعبارة .

وكانك قد نهيأت بما قدمناه اليك - من بيان كون البسيط الحق كل الأشياء - لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه . ولعله اراد بالهوية (٢) هيئتنا : الوجود لا الماهية المرسله كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به الشخص المتميز عن سائر الشخصات المبائن لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بعد من الكمال فيكون مبائناً لموجود آخر مغايراً له ، واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متدهى القوة والشدة ولا محدود بعد وعاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ورابع فلا مبائن له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه

(١) هذا أحد المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ده - منقده .

(٢) اي قوله «أبجست منه الهوية» لتلايرم «مجمولية الماهية وان امكن ان يكون

الهوية في قوله «لما لم يكن له هوية» بمعنى الماهية لكن جعلها في الموسعين على الوجود المحدود لتلايرم التفكيك في العبارة - منقده .

بكونه ملوباً عنه و بالعكس، فانه لا يكون عادماً لشيء من الاشياء، فحيث هو هو (١) كانت الاشياء كلها فيه ، وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله : «وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله» وقوله : «وهو معكم اينما كنتم» وقوله : «ما يكون من بجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية. وفيما سمعت روايته عن علي عليه السلام انقال: «مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا سزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل و السماع .

فهذه مباحث اثبات العقل المعارف و عالمه ، وسياتي بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها و حسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى و اشرف في موضعه حسبما قدما ذكره في مباحث الماهية .

واعلم ان لنا مسجداً آخر في اثبات علم العقل و هو من جهة اثبات العرانة للمعقولات كما قل مراسمه: «وان من شيء الا عندنا خزائنه» وقوله : «ولله خزائن السموات والارض» وبيانه انا قد تعلم شيئاً معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلاً بل نحتاج في ادراكه الى تعشم تحصيل حديد وكس مسنأف، وربما نذهل عند ذهولائهم نذكره «مد التوحيد والاتفات من غير حاجة الى كتب جديد ، فنشد الذهول والسيان فليهما لاشك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والالكتات مدركة ما فعل ادلا مسمى للادراك الاحصول مسورة الشيء في القوة المدركة.

لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان، والفرق بينهما ليس الا يكون الصورة حالة الذهول - وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة - لكنها حاصلة في القوة

(١) اعني مقام هو كانت الاشياء قيمته مملكة .

آجاکه توئی چه من نباشد کسی محرم این سخن نباشد

وهي مقام وجود شيء من الاشياء فهو موجود معه بالحقيقة ، لانه به الام .

نه هر چه هست گزیر است و ما گزیر از دوست - می بقده .

الحافظة لها و ما في حالة النسيان فزال عنهما جميعاً ، أما روالها عن المدركة
فمعمود عنها ، واما روالها عن الحافظة فيزوال مرة كونها حافظة ، لظلال استعداد
المس و نهوضها للاتصال بها و قبول العيش عنها ، ففي القوى الا تطباعية - لقبولها
التكثر والانقسام - حار عند العقل ان يكون بعضها مدركاً و بعضها حافظاً كما هو
المستهور من ان موضعاً من تحاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور، وموضعاً
آخر فيه محل الحفظ و الادامة .

واما : القوة الغير المنطبعة كالعاقلة ما فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل
الحفظ والاحتراس ، فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة ،
كلما توجهت المس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه ، واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم
المس والدار الجسدية او الى صورة اخرى المحتضنها المتمثلات وغابت كمرآة تعذى
بها حجاب صورة مطلوبة بعد ان صارت محلولة وازيلت عنها الفاشاد والصدى تجشما كسب
وتعمل وتكلف ، فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها ، او فائضة
عليها على احتلال الرايس اعنى الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال ،
وكلاهما غير ما هو المختار عدداً فيهما كما اشارنا اليه ومهما تحولت واسرقت زالت عنها ،
فان المس متى كانت مجلوة المرأة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال و
استعداد الاشراق وقابلية الانقسام التي اكتسبها ، فكان المنحى عنها مذهباً لا عنه
لامياً مسياً وكنت قوية على الاسترجاع و الاعادة من دون عمل اكتساب جديد

(١) القول ، الاشراق في الممثل له - اعلم ان فيه - من النقل الفعال . والعاقلة به

فمن ان سبة اشراق العقل الفعال الى العاقلة نسبة اشراق الشمس الى البهيمية على ما مر في
المصحح الخامس ، فعند تلاقي النورين اي نور النقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور
الكلية التي في النقل الفعال انفسها من غير ان ينتقش فيها صور اخرى ، وهذا في المثال اي
المرآت - كقول الرياسيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآت الى الرمي منه والقول
بالرشح ان ينتقش فيها ايضاً والمختار صد المصنف (ره) كما اشار اليه سابقاً : هو انه لا هذا
ولذلك وهو القول باتحاد النفس بالنقل الفعال اعتمادها فيه . - منقده .

ونعشم اقتناس مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقدير والفاعل والمستفيض والمفيض ، بخلاف ما اذا بطلت صفاتها وانكدرت تارة اخرى بشاوة عادية و ظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب و تعمل لا زالة الحجاب و حصول المناسبة . وبالجمله : فقد ثبت وجود جوهر عقلي احتفظت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب .

تكميل انحلال الاشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكاً (١) من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن بعض تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يأت بمشع من الكلام في دفعه قال العلامة العلي في «شرح تجميع العقائد» في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة: وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه (ره) جرت هذه النكته وشكته عن معنى قولهم «ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبارها بمطابقته لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجى وقدمت كل منهما» فقال (ره) : المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصور المستفظة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فوردت عليه . ان الحكماء يلزمهم العقول بانقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان ، فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها ، والنسيان هو زوالها عنها وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبارة ايساء لطيف - س قد

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا ، اذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانة للعائلة وهذا مؤد الى كون الكوادر فيه ، لوجود حالتى السهو والنسيان فيها بالنسبة الى الكوادر الكلية . - قد

يأت مشيع، (١) انتهى كلامه به .

قال الفاضل «الدواني» في حله : «ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع السوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكوائف الحفظ فقط دون التصديق (٢) ، اي الحفظ على سبيل التصور دون الازعان (٣) ، لبرائته عن الشرور والاسواء التي هي من نواع المادة ، انتهى مذكروه .

وفيه ما لا يخفى من الخلل والتصور .

أما أولا فلان ما في العقل الفعال هو أشد اتصالا أقوى ثبوتا مما في أذهاننا ، وفقران الموضوع للمحمول اذا حصل في أذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباطا أحدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا ، وذلك لضعف سببه وكاسه و دليله ، حيث

(١) لعل الوقت لم يكن متضمنا للاشباع وإغناء بعض الاسرار كما تنسب من المصنف

في حله ، والا فالمحقق الطوسي أجل شأنا من أن يميز عن ذلك - سقته

(٢) يريد بذلك ان للاجزاء التصورية من القضية الكاذبة وهي الموضوع و المحمول

والنسبة الحكيمية مطابقتها للعقل الفعال دون الحكم الذي هو التصديق فهو من فعل الوهم ،

وفيه ان مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بما هو تصديق كلي مطابقا عقليا من غير فرق بين

التصديق الصادق والكاذب ، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلامخصص ، ولا يمتنع الا

أن يستعمل على المطلوب من طريق التصور وما ربما يمرض من النحول والذكر ، ويرد عليه أولا

محذور كون نتيجة الدليل أحسن من المسمى . وثانيا محذور كون الدليل أهم من النتيجة

فانهم ذلك - طعدنله .

(٣) فيه انه إذا لم يكن فيه اذعان فلم يكن فيه تصديق ، لان العلم ان كان ادعانا للنسبة

فتصديق والاقتصور . والتصديقات في القضايا الكلية كلية وخزاعة التصديقات الكلية امشاهو العقل

الفعال ، وكما ان تصور البسطة الكلية فيه كذلك الازعان الكلي و التصديق الكلي فيه ،

لمروض حائلي السهو والضياع في ذلك بالنسبة الى التصديق الكلي الكاذب . و التفرقة بين

السهو والضياع في ذلك الادعان الكلي لا يستقيم الا بالعقل الفعال وبقي الاشكال . والتصديق الكاذب

المتصور للعقل الفعال غير المضمن به تصديق بالعمل الاولى لا بالعمل السابع - سقته .

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمتى اومن نحدث اوحس اوتحرية اوغير ذلك، فيكون الحكم ما باقترانها غير قاطع فهو شك او وهم ، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكماً كادياً . وأما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل (١) المعدل فيكون اقتران احدهما بالآخر اقتراناً مؤكداً ضرورياً حاصل من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في ظرف الخارج . وليس مصداق الحكم الاعارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) او اتحادهما في محوس الوجود في الواقع

وأما ثانياً فلان التصور والتصديق - كما تقررون في مقامه - اسماهما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في العطرة الثانية ، فأما علوم المبادئ العالية وعلم الحق الاول (جذ ذكره) فليس شيء منهما تصوراً ولا تصديقا (٣) ، فان علوم المبادئ كلها

(١) ظاهره انه نسب الى الفاعل الدواني انه نفي العام ، والمعدل انه نفي الاقتران الخاص الملوكد الضروري في الكواذب كما سرح أن شأن العقل مع المواد الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف (به) ان نفي الخاص مطلق ايضاً لان هذا الاتحاد والحكم الضروري في المضمن الكاذب والعاملا جهلا مركبا من هناك من حيث ان هذا وجود جمعي ووجوب في هذا وجود كلي تجردي ، والضرورة والبت والضرورة من هناك . وبالمجمل : في هذا الاعتراض تسليم الى التحقيق الذي يشير اليه في الحل بيد ذلك - من فقه

(٢) فهمت في ظاهر فلا سلم ان كل اقتران يلزم الاتحاد في الوجود ، فان الاقتران يمكن ان يقتضي بين وجود في نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يقتضي الاعم وجود لغيره - مدخله . (٣) هو حق وقد اوضحناه في حواشي العاقل والمقول من الكتب لكنه اعترض على اصل دعوى مطابقة القضايا الصادقة للعلوم المنتقاة في جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدواني فقط . والجواب ان العلم الحسولي الذي تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لا يأتى الانطباع على ما عند العقل من العلم الحسوري في ذلك ، كما لا يأتى الانطباع على متن الخارج . وكان المصنف (به) اراد بذلك ، الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية ، لتصرهم العلم الحسوري بعلم الشيء بنسبه والافه واجل من ان ينسب عليه صفة انطباع العلم الحسولي على الحسوري - ط مدخله

غارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعمولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور
ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأف وتحصيل ثان حسبما قررناه ، كعلمها
بذاتها ولوازم ذاتها غير المنسلخة عما حسب وجودها العيني وهويتنا الادراكية التي هي
عين الحيوة والشعور .

واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس
فهر يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية - سواء كانت من باب
الكمالات او الملكات العلمية او من باب الملكات او الكمالات العملية كملكة الصناعات
التي تحصل تمرس الاعمال وتكرر الاعمال كالكتابة والتعارف والحراثة وغيرها فهي انما
تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة
فيه ، لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكررها وجودها كتكرار القوابل وتكررها في الغالبية
بل يحتاج امر الى مباد متعددة عقلية كمارآء الافلاطونيون ، فمن ان علل الانواع المتكررة
في هذا العالم عقول متكررة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير
كما هو رأي «المشائين» .

وبالجملة فجميع الكمات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها من حيث كونها
امراً وجودياً من ذلك العالم سواء سميت خبرات او ضروراً اذا لشرور الوجودية شريتها
راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن
جهة وجودها تكون معنودة من الخبرات كالزنا والسرقة ونظائرهما ومنها الجهل المركب
والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وسعة نفسانية يمد من الكمالات لمطلق
النفوس بما هي حيوانية ، واما يمد شرأ بالاسافة الى النفس الناطقة لمضادتها للفيين
العلمي الدائم وملكة الصدق ، فان الاول خير حقيقي ، والثاني نافع في تحصيل الحق .
فاذا تمهدت هذه المقدمة (١) الحقول: لا يلزم ان يكون ما ازاء كل ملكة نفسانية

(١) وبعبارة اخرى فجهب بأن كل قضية مطلقا هناك وكل دأى من هناك ، وكون القضية

الكذبة جهلا مركبا او كاذبه انما هو لاجل التقييد والتصحيح ، مثلا من يقول في ماهية النفس

انها جوهر لسيف حار في البدن سريان الماء في الورد او سريان النار في الفحم في قوله جهة حقيقة —

أو امر وجودي في العقل الفعال أو في عالم العقل هو عينه من نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر بل الذي لا بد منه هو أن يكون فيه أمر مناسب؛ لتلك الملكة أو لذلك الأمر، فإدراكها أن النفس إذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شئت من هذه الجهة فكذلك إذا رسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها أو التفت النفس إليها التفتاً قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شئت، ولا يلزم أن يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة، ولا هذا قضية كاذبة بل أمراً يناسب ذلك أو أمراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان (١) صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس إليه .

وقد اشرنا لك مراراً أن ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط

من حيث أن هذا حكم الروح البعدي وهو ليس بمنفصل عن الروح الأمري، ومن يقول أنها طبع في قوله أيضاً جهة حقيقة من حيث أن الطبع المجبول على طاعة الروح الأمري مرتبة منه بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لأنها جسمانية المحدث روحانية البقاء ونفس عليهما والجهات الحقة كلها في الثقل الفعال والأدراك والصور والنبات فيها بالاتصال والاتصال به، ومع ذلك كونها كواذب وجاهالات مركبة سائغ لملمر من التشديد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسلة الذهب .

وهم من سوادتي مفاهيم

تدعى جهلة عقائد بالي

تأياي زشر كوجول دجات

شوهولاي جيل مستندات

وقد مررنا سابقاً - في إدراك الكلّيات بمفاهيم أدلّج الامواع من هذه - أن إدراك أصحاب الجهل للكلّيات التي في أذهانهم الجاهلة أيضاً بمفاهيم هذه ، كما أن إدراك المذموم الكلي مفاهيم حقيقة الوجود بمفاهيم حقيقة كما أن إدراك الوجود العام بمفاهيمها شهوداً من هذه (١) الحق أن هذا إنما يصلح جواباً عن أشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل إلى نفوسنا بما أنها من الشرور التي يتقزم عنها العالم الأعلى المثلى ، وأما الأشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية ، أدلّج البنية بوجه لم يكن العلم حصولياً .

وبتقرير آخر : العلم الحصولي بما أنه علم من ذاتيه الحكاية - ولا معنى للحكاية من -

ارتسأها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترسم في
المادة الحسماية وكذا صورها التفعائية التفصيلية التي ترسم في النفس الخيالية على هذا الوجه
وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحصول الجمي والتمام العقلي
والرأفة عن العلم والغيرة والكثرة والاتصاف.

→ غير ممكن كون وراءه ولا الطريق من غير غاية بعدم فلامنى العلم من غير معلوم وراءه بطاقته
فكيف تتصور القضايا الكاذبة ؟

والحق في الجواب أن العلم بما هو علم لا يشيل الخطاء ، لما ذكر من كونه بالذات حاكياً
لما وراءه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من رعاية المتخيلة و شجطة الواحدة حيث نضع
ماليس بالموضوع مكان الموضوع او ماليس بالحصول مكان الحصول ، فاهم ذلك وليياته
التفصيلي منها ما خرج ط مظهله .

انقوا بين النبوية ، و قد يتوهم أكثر سحاء العقول و الجمهور من المرسمين ان اقوال
الملتزمين للقواعد الحكيمة و العلوم العقلية و حجبهم و ادلتهم مخالفة للشرائع
الالهية و لما جائت به الانبياء ، وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم
بالكنية ، وان الافلاك والكواكب وصورها و هياكلها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمة
«لهويات الشخصية ، مستمرة الذات بوجوداتها و شخصياتها ، لادائرة ولا رائلة ولا
حادثة ولا فاسدة . وهذا قد ذكرنا في مباحث عقولنا الحوهر و اقسامها انه افتراء على اولئك
السايقين الاولين قدس الله ابوارهم و اسرارهم عن هذا الظن الفحيح المستكر المهادف
لمباحث به الرسل و اولياؤهم عليهم السلام .

نعم ذهبوا الى ان وجودها ثم (١) و يصح غير مستطع ولكن العالم يتحدد مع الانفس

والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية على ما يقول المصنف (ره) او القول بالحدوث الدهري
الذي يقول به السيد المحقق العاماد (ره) كما حققناه في موضع آخر لا بالقول بالحدوث
الرماني الذي يقول به لاشعري و امثاله القائلون بالزمان الموهوم او المتوهم ، فانه مستلزم
لتخلف المعدول عن المدة التامة ، و المعادير الاخرى الملازمة لعدم دوام الفيض كمنسوخ
الاحوال والحاجة الى حضور وقت او مصلحة او وجودك كما اشار المصنف (ره) بقوله : «ولا
يمكن الوصول الى آخره» .

ومن الاقوال بالحدوث الرماني الجامع بين الاوصاف ما حطر به الى ان العالم الذي منه
خير للعالم بالمالم حادث بحدوثه ، و كما هو حادث بحدوثه فان بفناءه .

آدمي چون نهاد سردر خواب خیمه او شود گسسته طغاب

وقد حقق ان ما هو موجود للعادة غير مدرك بالذات وان المدرك بالذات - ما ي ادراك
كان - لا بد ان يكون وجوده في نفسه هو عينه وعوده لمدركه ، فالسما والارض وما بينهما -
التي تحبر عنها وتشير اليه اشارة حسية او خالية او عقلية عقلا متبدا حادثة وكلها ساهي ديوية
طبيعية ستندثر حتى السماء انشقت و الكواكب انتشرت ، والشمس كورت كما عند الموت .
فتظن فان تدقيق - من نفسه .

(١) و لير تصوروا بأن العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هوالة و صفاته ،

حقيقة الوجود - التي هي طرد المدم بشرائها - هي نورانية الذي تنويره ماهيات السموات -

ومن هذا الوجه قوله عز ذكره «كل يوم هو في شأن» وليست شئونه الأفعاء وتحليات اسمائه كما سبق بيانه ، ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء الثام ولا ارتباط الصغير بالثام القديم إلا بنحودوام التجدد و الانقضاء و التدرج في الحدوث والفاء واتصال التبديل والتصرم في الوجود والفاء - كما هو المشهور عند الجمهور - في نفس الحركة ، حيث قيل : الهاهوية تدريجية توحد في الخارج شيئاً فثباتاً وتعدم شيئاً فثباتاً .

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية ، بل امر عقلي (١) معناها نص الخروج من القوة الى الفعل على التدرج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنواناً لحقيقة خارجية ، والذي يتترع منه هذا المعنى المصدري هو الدات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجاً فوجوده لامحالة ، تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال ، وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال ، وليس

جـ- والارض وما بينهما ، والعالم ليس الاشبهات الماهيات ، وهي قابليات في حقيقة الوجود فناء الغل في النفس والوجود مضاف اولا وحقيقة اليه كساقا على (ع) ما دامت شيئاً الاورابت الله قبله على كثر معرفت نور وصفاديد بهرجهزي كهديد اول خداديد

ولو اضيف عند المقل الجرائي الى الماهيات لابد من اسقاط الاصافات ، فالعالم في نظر شهودهم مملو من بهاء الله ، بل مضاعف فان في الله ، فلم يقع نظرهم الاعلى الله وصفاته و ماس منه ، وحكمها التدم وهذا لا ينافي ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث في وجودها الطبيعي السبال - من قوله .

(١) الى قوله «لانه ليست في الحركة حركة حاملة» ان الحركة تجدد الشيء بيا هو تجدد الشيء ليس شيء متأمل ، اما الشيء المتأمل هو الشيء المتجدد كالطبيعة المتجددة او كالاخراس التي تقع فيها الحركة لكنها تابعة للطبيعة في التجدد ، فالحركة نفسها كالمشي الحرفي ، وهذا القول منه كقولهم حدوث الحوادث و تأثر المتأثر و ضوؤها ليست باشبه متأسلة والاكان الحدوث حادثاً والتأثر متأثراً و تسلسل . وليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد مجدد وهذا ما قال المصنف (د) : «ولست في الحركة حركة» اي ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحركة - من قوله .

هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليستعى الحركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدرج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل يسيراً ، فالحركة عبارة عن متحركة شيء آخر في الحصول لامتحركة نفسها والا لتسلت الحركات الى غير نهاية ، والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات : الكم والكيف والايين والوصع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر ، فان الطبائع المادية والنفس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما أقما البراهين عليه وبيننا ان جميع الهويات الحسماية التي في هذا العالم — سواء كانت سائط او مركبات ، وسواء كانت صوراً او مواداً ، وسواء كانت فلكية او عصرية ، وسواء كانت نفوساً او طنائع — فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها حسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل ، ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الحسماية والهويات الطبيعية ، اد كلها على الاستفراق الشمولي الافراي والجمعي مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم ارلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية ، فان المسمى بالكلية الطبيعي والماهية لا مشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضاً انقطاع وحدث ، بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها ، واحدة بوحدها ، كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها ، حادثة بحدوثها .

فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا معالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بدانها فكذاك ليست بقديمة من تلك المعيشة ومن ههنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به اكثر الاذكياء من ان طنائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة — اذا الماهية منحطة تتعاقب الاشخاص

(١) تقدمت المناقشة فيه في مباحث الحركة من السفر الاول ، وتقدم ايضاً ان الحركة الجوهرية حركة ومتحركة فذكر — طمدظه.

ليس صحيح أصلا (١) بل فيه مغالطة بين أحد الحد مكان المحدود (٢) و فيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعهوم .

و ان اكثر الناس زعموا ان معنى «كون الماهية واحدة و الافراد متكررة» هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود معتلة و عرضة صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد ، و اذا زال بعض القيود والتعصبات لا يروى ذلك الامر برؤاه بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها ، و ذاته هي هي بعينها كسجل واحد يطرق عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض نارة ويسود اخرى ويتسخ نارة ويشرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموحود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال .

وهذا سهو عظيم عند المحققين ، فان «الشيخ الرئيس» شنع على من زعم ان الكلى الطبعي في الخارج شيء واحد بالذات ، منكسر بالواحد ، موجود في امكنة متعددة وفي ارمنة متكررة ، حتى قال : «ان سبة المعنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين ، بل كنسبة آباء الى ابناء» ، وليس كل واحد من الناس الى اسابته فمجرد سببه الى اسانية تفرص مناصرة عن الكل ، بل لكل واحد اسانية اخرى هي بالمدد غير ما للآخر من الانسانية و اما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المسئل في مسائل الماهية .

تممة تفريعي - ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين - لما حاولوا اثبات الدمايه و الانقطاع للحركة والزمان و ما يطافهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق و التضاف و غيرهما فيها - قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لب ، في الخارج و لا في الخيال حتى يحرق فيها المطابقة و المنايعة و يحكم عليها بالانقطاع ، و قد دخلوا و غفلوا عن أن تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في

(١) نفى الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم أن الطوائف دائمة الحدود والنجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل الحركة الرسمية الملكية و ليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمتقطعة اليه - من قده .
(٢) يريد به أحد المفهوم مكان المصادق - طمطله .

الحارج لا يمكن الحكم بازليتها وقسمها كما لا يمكن الحكم تساهيها و انقطاع
فكيف يصح القول بمسهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولاتناهي الحوادث على وجه العدول
بل الحق ان يسلب عنها القدم والاتناهي بمعنى السلب العدولي ، وكذا يسلب
عن مجموع الحوادث (١) و التناهي سلباً مطلقاً ولكن يثبت لكل واحد واحد من
جبريات الحركة والزمان والحوادث الحوادث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكم
ايجابيا تعصليا. ولا يلزم من ذلك (٢) ان يكون الكل حادثاً لان الحكم على كل
واحد قد لا يتعدى (٣) الى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك ايضاً ان يكون
الكل اى المجموع قديماً كما زعم ، ولا يثبت ان يكون الكلي الطبيعي قديماً كما مر به
وليس لتوهم ان يتوهم ان الكل اذالم يكن له نهاية ثبت أنه لا نهاية له ، وان
الكلي اذالم يكن في ذاته حادثاً كان في حد ذاته قديماً لا ناقول :

أما في الاول فأن ما لا وجود له لا يثبت له شيء أصلاً ، فالحكم الايجابي يستدعي
وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر
امراً وجودياً او عدمياً كالعدمي واللاجر واللاكتابة ، فالمععدم كما يسلب عنه المص

(١) كما يسلب عنها القدم ، وانما يسلب عنها لان المجموع لا وجود له عند المنفرد
وجود كل واحد ، والموجبة لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لانه و ان
يسلب منه القدم لكن يثبت له الحوادث ، اذ الكلي الطبيعي موجود بين وجود اشخاصه فيمكن
تقدير ايجاب له فاداقبل الكل المجموعى حادثة منفاء انها ليست قديمة هذا على رايه (ره) ،
واما على رأي من يقول: بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن ايجاب
الحدوث له . سقته .

(٢) المراد به الكل المجموعى فلا ينافي ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث
كل واحد فان المراد به الكل الاستمراري دون المجموعى - ط منطله .

(٣) كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالشبع برغيف واحد ، فلا يمكن الحكم
بالتمدى كلياً ولكن يتعدى جبرئياً كالحكم بالامكان على كل واحد من الممكنات و مجموع
الممكنات هي المسألة ايضاً ممكن لو كان المجموع موجوداً عليه . ومن هذا
القبيل الحدوث - سقته .

كذلك يسلب عنه اللاصر . وقد علمت ان ليس نقيض «ثبوت البصر لشيء» ثبوت اللاصر له بل نقيضه «سلب ثبوت البصر له» على ان يكون قاطعاً للسبب الثبوتية، ورداً عليها ، لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة ايلاء بالموضوع فالكثرة واللاكتسبة بمعنى المدول كلناهما معلوبتان عن المعلوم، بمعنى أن ليس شيء منهما له بدله لان ليسية شيء منهما ثابتة له .

واما في دفع الثاني ان معنى قولنا « ان الكلى الطبيعية غير حادث » ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث هي شأن من نفس الذات، لأنها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة، لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا شرط شيء بتلك الصفة حينئذ . ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث هي غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم واللاحداث لما سبق في مباحث الماهية - انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على حيثية :

وبالجملة : هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الايمان هل هي حادثة او قديمة فالجواب أنها في نفس الامر وبسبب الخارج حادثة ، وليست بقديمة ولادائمة اصلاً ، اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في المعارض اوفى نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم ، ادلا وجود لها الا في الافراد بل وجوده وجود الافراد بحسبها فلا اتصاف لها بشيء من الموارد من الاسباب اتصاف فرد منها به ، وادليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضاً بذلك . وانا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابد ايقوا البعائية واللاانقطاع والاقطار جميعاً، لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها ، وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها .

فصل (٢)

في بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذاً مرعوقى (١) غير
ماسلف في صاغت احكام الجوهر من العلم الكلى

وهو ان كل شىء يوصف صفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجوده معلومة مرتبة
قابليته ومعروضيته موسوفا بما ينافى تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين ،
سواء كان الاتصاف بحسب العقل فى ظرف التحليل او فى الخارج .

والقسم الاول كالماهية فى اتصافها بالوجود وعروضه لها . فان الماهية لو كانت بحسب
نفسها معدومة لكان ممكن عروض الوجود لها بل ينسفى ان لا تكون الماهية من حيث نفسها
متعينة باحد الطرفين - اعنى الوجود والعدم - حتى يتصور عروض شىء منها لها .
والقسم الثانى كالمقدار الجسمانى او الاتصال الامتدادى العارض للهوىلى ، فانه
يجب ان يكون الهوىلى غير متعينة الذات بالثلا مقدار ولا متجردة فى ذاتها عن الامتداد
حتى يمكن قبولها للمعتد فى ذاته واتصافها بالمقدار لذاته ، وكذا الوضع والحيز اذا
عرض لشىء وصار ذلك الشىء معرضه اياه ذاوضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب
وجوده فى نفسه مجرداً عن الأوضاع والاحياز ، فان المفارق عن المقدار فى نفسه
والمجرد عن الوضع والحيز فى وجوده وتعيينه لامحالة يكون وجوده وجود امر عقلى
بل يكون بالضرورة عفاً صرفاً مفارق الدات من المقدار والجسمية ولوازمها ، فكيف
يسنح له ما يجعله متجسماً ذاوضع ويعرض له التلبس بهذه الامور .

فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته ما تقاس اليها
حالة امكانية مبهمة ناقصة ، نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال
و نسبة الصنف الى القوة ، ولهذا يقال : ان الهوىلى فى ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ،
ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا ذات وضع وحيز ، ولا غير ذات وضع وحيز .

(١) كما ان مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ مرشى - سقند.

ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التى هى من سروريات وجود الاشياء ولوازم هويتها بحيث لا يمكن حلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها حسب الواقع والاحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن حلو الموضوع عنها فى الواقع ، والقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان (١) للجسم ، والقسم الثانى كالسواد والحرارة والكتانة واشباهها له ، ففى القسم الاول لا بد ان يكون محلها واقعا لها غير متقوم الذات فى وجوده لست اقول فى ماهيته ومفهومه . الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده ، ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية و لوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثانى ، فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا بالسواد ؛ وبما يضافه بل بحالة امكانية لانائى عن عروض كل من السواد وما يضافه الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر فى تقومه الى صورة لونية او سوادية ، لان اضافة السواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته فى ذاته ، فيحوز ان يوجد جسم لالون له ، ويمكن ان يتصور عنصر لاجار ولا بارد ، اعنى الحرارة والبرودة المصنوعتين بالعرضتين ،

فاذا قرر هذه المقدمات نقول : لاشبهة فى ان كون الشيء واقعا فى الزمان وفى مقولة «مضى» - سواء كان بالذات او بالعرض - هو نحو وجوده ، كما ان كون الشيء واقعا فى المكان وفى مقولة «اين» - سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض - هو نحو وجوده ، فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمنع

(١) اما المقدار فلان التفاضل بين الجسم الطبيعى والجسم النفسى بالاطلاق والتعريف لاغير ، واما الوضع فلان الجسم فى مرتبة وجوده لما يمكن مجردا ولا نشطة وكان قد لا لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا اجزاء متراصة مترتبة فجاء الوضع العقولى اعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج . واما الامكان فان كان هو الجسم فظاهر وان كان هو السطح فالمراد ببعيها هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح - وهم المشاؤون - لكل جسم حيز طبيعى وهو الوضع والترتيب ، لا مكان طبيعى لا يتناقص بالاطلاق ، واما الزمان فلم يهزم المصادرة فى المقام وليس كذلك ، اذ المطلوب هو المعنى لا الزمان - منقده .

متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها و مرتبة قابليتها . نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها ما هي في فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي ، وليس الأمر كذلك في جانب الطلب كما تكرر بيانه .

فأذن تبين وانكشف أن نعم التثني (١) و التجدد للأجسام و وقوعها في مقولة «متى» أمر صوري جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها و شخصيتها أو في مرتبة وجودها و شخصيتها ، وليس من الموارد التي يمكن تجرد الجسم عنها و حلوله في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة وظواهرهما ، فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجددة في نفسها و طبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يحصل نوعيتها و ينقوم مادتها أمر متجدد الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة قاسدة لا تزال تتحدد ، و تنفص و تستقبل ، و تمنفى و تحضر و تنيب وذلك بحسب الوجود الخارجى و الشخص العيسى وأن لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها .

— مرتبة وجودها الذي هو قوة صرفاً كذا لافى مرتبة ماهيتها تقطع بخلات الماهية ، فان مرتبتها العالية من الأطراف المتعاقبة ليست الا شبيهة الماهية ، فللهيولى في السلسلة الصورية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الا انها حالية من الفعليات حتى من ادائها واحتمالها مؤنة ، وهو الامتداد الجوهرى ، ولذا قيل : ان المبدء — الى القابلى — للعالم الطبيعى هو الطلقة أو الخلاء أو الهاوية ، وان يذهب الهيولى — عنده .

(١) الى قوله ليس من الموارد المراد بالثبوت : السفة الذاتية مثل الوسط العنوانى الذى هو عين ذات الموضوع . كالانسانية للإنسان ، فان التثني عن الذات الوجودية للأجسام والمراد بالمقوم لها : المقوم الداخلى ، لان وجود التثني عين وجود الصورة النوعية للأجسام وهي احداً لاجراء لها ، فان لها هيولى وصورتين : الجسمية والنوعية ، والمراد بالمقوم لها يلزم وجودها : ان التثني عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الانوار الخاصة باللائمة للفنوع ، والمبدء للشيء مفهوم له ، ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضاً . ويمكن ان يراد ان التثني مفهوم الى ليس بخارج لما يلزم اى صورة نوعية لا ينفك وجودها عنه ، وقوله «أو في مرتبة وجودها» اشارة الى ان التثني أو الحركة مساوى لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة ماهيتها ، والفرق بينه وبين الاولين ان فيهما كل له نوع تقدم عليها بخلاف من قدمه .

وبالجملة : كلما يوصف به الحركة والزمان حسب الماهية عند القوم - من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجديدي والبقاء الحدوثي - فذلك مما يوصف به الاحصام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية ، فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان و التغير ، مندرجة تحت مقولة معنى « كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة « أين » ، لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) ، كأكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفصالية المنقطعة بغيرها ، و بعضها مع التغير والزمان كطائغ البسائط الفلكية و الكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الفيشية (العينية خل) .

و ليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس ، الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير ، اما الحركة بذاتها واما السكون فبحسب التقدير ، بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بذل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا ، فالجسم وان لم يكن متغيراً بل ثابتاً في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل ، لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيراً ، فيكون في الزمان فرجت معيته للزمان الى الفيشية (٢) (العينية خل) بواسطة الحركة ، ولم يعلوموا ان الشيء الثابت بالوجود

(١) اي حركة الطبيعة الخامسة التي للفلك الاقصى وقد هذه الحركة الجوهرية وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الاخرى . وظهر ان بعضهما مع التغير والزمان اي الحركة الجوهرية التي للطائغ الفلكية فكما ان اوضاع الافلاك دائما سبالة كذلك طياتها بحسب هوياتها - من تقدم.

(٢) اي الطائغ واقعة في التغير ومخالطة في الزمان كحماطية المتقدم في مقدار مثل كون الجسم الطبيعي مخالفا للتعليمي وان كان الزمان ايضاً في الحركة والحركة في الموضوع ، والتعليمي ايضاً في الطبيعي ككون كل عرض في موضوعه من تقدم.

في ذاته وهويته - كالعقل (١) - المفارق - يستحيل ان يكون محالا للتغير قابلا للحركة
نعم يمكن ان يكون في حد ماهية الذهنية او بحسب مرتبة حيولية غير المتقومة
بذاتها غير متحرك ولا ساكن، وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة
في الواقع ، فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعة النوعية الخارجية
فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ، ولا يحد بالسكون لانه عدم الحركة عما من شأنه
ان يقلل الحركة .

واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الخلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية
الخارجية ، ودها بهم الى ان الوجود والشخص من الاغترابات الذهنية والمفولات
الثابتة التي لا يعاذي لها امر في الخارج ، وذهلوا عن أن الوجود هو نفس الامر العيني
الخارجي فضلا (٢) عن ان يعاذي له امر آخر في العين .

ثم انهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة (٣) والزمان وجدوا أن
ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه ، فعكسوا أنها من العوارض
اللاحقة له ، كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية ، وأدى بهم ذلك الى ان انكروا
كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة ، وذلك لان العارض ،
مسبقا للوجود موجودا معروض فانتهى الى ان الوجود اذا دخل على الماهية الموصوفة به وكل صفة
وجودها فرع وجود موصوفها - فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق ، فيسلسل ويدور ،

(١) ان من جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع في الحركة معينه للزمان
راجعة الى العينية - منقده .

(٢) اي للوجود المنوamy محاد لم يبق للماهيات العينية محاذيا في المعنى فضلا عن ان يكون
للمعنى آخر واما ما يعاذي الماهية مع انه لو كان كذلك كالمسألة أيضا ، لكنه محال - منقده .

(٣) بيان وقوعهم في هذا الخلط من قولهم باعتبارية الوجود ، وهو أنهم لما قالوا باصالة
الماهية والماهية حالية في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بان التغير ليس في ذات الاجسام
العضوية والنوعية ، والوجود الحقيقي الذي هو ذاتها النورية والبيان بما وقع كان محجوبا
من نظرهم ووجدوا التغير في مقام امراض الاجسام - منقده .

والثاني لا يخلو تماماً ان يكون عين ماهيته أو عين وجوده، والاولى باطل ، لان الذي يكون التغير عين (١) ماهيته هي الحركة نفسها، ومحال ان يكون محل الحركة حركة، اذا لشيء لا يعرض لنفسه ، (٢) وقدير من ايضاً أن الحركة ، ليست بمنحركة ولا يجوز الحركة في الحركة ، والثاني هو المطلوب .

ولما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته ، والاول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة (٣) ، والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت ، لقوة من كل وجه فهي و ان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال بغير (٤) هي هنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع المركب من المادة والصورة . لا نقول : قد علمت مراراً ان تمام الشيء المركب صورته

(١) فيه من المسامحة ما لا يخفى فالحركة نحو الوجود ولائمية له فالاولى وقع هذا الوجه باستلزامه التفكير في الماهية - طمعه.

(٢) لو تم هذا لم في الحركات المرضية ، واما الحركة في الجوهر فليس قيامه بنفسه الصحيح لاطلاق الحركة والتنحرك عليه من قبيل المروض حتى يلزم مروض الشيء لنفسه وقد عرفت المناقشة في قوله «وقدير» أيضاً ان الحركة ليست بمنحركة، وفي قوله «ولا يجوز الحركة في الحركة» - طمعه.

(٣) لان صورته طهية التي هي مبدا الاول لحركته التي هي بالفعل ، فانه لو ان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فانهما مربيين محوطة الفعل وسرافة القوة، ومبدا التغير الفعلي لا يمكن ان يكون لا متغيرة ولا ثابتة . وأيضاً لو كان كذلك كان مادة في اي شيء استحق اسم الصورة و سلب اسم المادة وان اريد ان ماهية الصورة ليست متغيرة ولا ثابتة فهو المطلوب لكن لا ينافي ان يكون في الوجود متغيرة - طمعه.

(٤) والحق ان المادة موصوفة بالحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موصوفة بمعنى الجوهر القائمة به بالحركة وهي نفسها، والمجموع من المادة والصورة موضوع لها ، لا باليست الا المادة المثلية بالصورة - طمعه.

لإساده ، فعلم الصورة مبنية على حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادى

فقد ثبت ونحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود فى ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة ، وكل منها حادث الوجود مسوق بالمصم الزمانى كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطائفيها المرسله ولا لمفهوماتها الكلية ، اذ الكلى لا وجود له فى الخارج ، والطبيعة المرسله وجودها عين وجود شخصياتها ، وهى منكثرة و كل منها حادث ولا جمعية لها فى الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم ، فكما ان الكلى لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا بوجودات الاجزاء ، و الاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة ، والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدث (٢) الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كنهها شىء واحد ، لكن الوهم ايضا يميز (٣) من ادراك الامور غير المتناهية واحصارها معاً .

و الفرق بين الكلى الطبيعى والكل ، ان الكلى له وجود فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدث كما يوصف بالوجود ، واما الكل فلا وجود له فى نفسه اذ لا وجود يسوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له فى الجزء ايضا ، فلا يوصف بالحدث ولا بالقديم كما لا يوصف بالوجود .

واما الكلى العفالى فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كما ذهب اليه « افلاطون » الالهى ومن تقدمه من الحكماء الراشدين والكبراء الشافعين قدس الله اسرارهم وشرف انوارهم ، لكن الصور المفارقة ليست من العالم فى شىء ولا

(١) فيه قلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبر مقعماً - مرقده

(٢) لان المجموع مملول الاجزاء اذ كانت الملة حادثاً فالمطلوب اولى بالحدث - مرقده .

(٣) فالمجموع الذى يتوهم بالوهم آحاد قليلة لانسبة لها الى الكل ، اذ لاسية للنتى على

الى غير المتناهى ، و المجموع الذى فى العقل - موجود بالوجود التجردى - واجد وحدة

جمعية حكمه حكم الكلى العقلى الا ان يصل آلة لحاظ الافراد غير المتناهية المتناهية فى

الكون - مرقده .

هي ما سوى الله تعالى ، وأما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته الثابتات التي لا تبدل ولا تنفذ كما قال سبحانه : «ما عندكم ينفذوما عند الله باق» وقوله : «لو كان البحر ممداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي » .

فإن العالم بجميع أحواله وأفعاله وكمالاته ومركباته حادثه كائنه فاسدة ، كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله أعلم .

الفصل (٣)

في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذهم وآراءهم وأبحاثهم في هذه المسئلة

قد سبق في العلم الكلي أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص من التمامية في الوجود لا الحدث كما نوهه جمع . قالت الفلاسفة (٢) : أن الواجب لذاته أن يكن بذاته مقتضياً و مرجعاً لوجود الممكنات سواء كان المقتضى ذاته فقط أو

(١) إضافة الصور إلى العلم اما ببيان بان يراد العلم الفعلي واما لامية ان يعكس عليه التنصلي الذاتي كما هو مورد تعليمه الاجمالي الذي هو عين الكشف التنصلي ، فان بسيط الحقيقة كل الوجودات وانطوت تحت اسمائه كل الماهيات ، والاصناف الثابتات كائنة في الاسماء والمفاهيم ككون العجوة في الفواكه - من قده .

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدث الرماني ، واما الحدث الذاتي فلما راع فيه ، وقبلا خرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث قراراً من لزوم التلطف بآثار الزمان قبل الزمان ، بل قالوا بعدم تنصليهما في جانبين الاول والابد ، ولما الرعوا باستلزامه القول بقدم العالم - لكون الزمان احد الممكنات - ذكر بعضهم انه امر موهوم لاحقيقة ولادته قض جميع ما يرموه من حدوث العالم زماناً ولذا انصر آخرون إلى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ، ولما اورد عليهم لزوم التنصير في الفات اجابوا عنه بجواز الممايرة في الحكم بين المنتزع والمترع ، وهو من مممايرة الموهوم للمصدق الذي لا يحصل له الا السقطه - لم يمد ظله

مع صفة من الصفات على ما هو منسوب المتكلمين إن له صفات واجبة الوجود ! فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنه علتها ومرجعها ، والمرجح دائم فينبوئ الترجيح ، لأن كل ملاحظه كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه . كوجود وقت اوزوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طمع او قدرة وبالجمله : وجوداى " حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاتعرة والكراهية وغيرهما من طوائف المتكلمين . لا يحلو اما ان يكون از لي كان لامحالة العالم كذلك ازلياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ، و ان لم يكن ازلياً كان حادثا ، وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والأل كان الحادث غير حادث . ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها (١) .

وبالجمله فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد (٢) من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل ، وانه متشابه الاحوال (٣) والافعال ، فان لم يوجد عنه شيء اصلا - بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه - وجب استمرار العدم كما كان ، وأن تجدد حال من

(١) لا يعني انه غير المطلوب ، فان المطلوب وجود الحوادث لا اولها زمانا واللازم اجتماع على موحية لا اولها عدداً وهي مجتمعة في زمان واحد وهذا غير المطلوب ، فالاولى ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهية محصورة بين حواسرين اعني الواجب (تعالى) والمرجح الحادث = طمعه.

(٢) فهو متمال عن الصفات الرائدة الحادثة بان يكون تعلقها اوتشها حادثا ، فيكون العالم حادثا أو يلزم تركبه من القوة والعمل ، لان الارادة الحادثة مثلاً اوتلتها الحادث مسبوقه بالاستعداد . وايضا هو - تعالى - غنى فلا يحتاج في فعله الى حصول شرط او حضور وقت او داع رائد او غيرها مما ينافي غناه مطلقا ، فاداك كان فاعلا بذاته وبسببه التي هي عين ذاته دام فاعليته = منقده.

(٣) اي انه متوحد الحال ، ادخاله قبل وجود الاشياء و معه وببده واحدة و متشابه الاعمال كما قال تعالى ، ولئن تجد لمنقاه تبيد يلاء = منقده

الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال ، لانه ليس في العلم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجوداً ، او بالبارى ان يكون موحداً ، او يكون فيه حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هنا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم .

اقول : هذه المقدمات كلها صادقة حقه اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم ، فالك قد علمت ان الماهية المتحددة الوجود ثباتها عين التجدد ، وفعليتها عين القوة الاستعدادية ، ووجودها مشوب بالعدم ، وتامها وكمالها عين النقص والقصور ، فهو مستند الى قاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم العيى ، الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتامه وكمالها من جهة تحده وقوته ونقصه وقصوره ، لانها من لوازم ذاته بلا حمل وتأثير ، لما علمت ان لوازم الماهية غير مجعولة .

وظاهر أن المعاول لا يلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته ، بل مدارا المطلوية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية ، والقصور انما يكون بدخول عدم في هوية المعلول .

فهم الحدوث اذا كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجهول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات ، واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فعلمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم ، المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائماً ، فكما لا يلزم من كون الواجب خالق الانسان ان يكون الواجب انساناً والانسان واجباً فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحدوث في ذاته ان يكون الحادث قديماً او القديم حادثاً ، لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بسرلة الدائم المقوم للماهيات ، والجعل غير متخلل بين الذات والدائم ، فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المكربين لحدوث العالم بما فيه ومعه .

واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان :

احديهما القائلون بنى الملية والمعلولية في الموجودات والقدرة الخرافية ، وليس لاهل العلم كلام معهم ، لان بناء المباحث الطعية على العلية والمعلولية واجب

المقدمات الحققة لنسائجها ، ولولم يكن الاتاج للشكل الاول مثلاً ضرورياً ولا التبعة لازمة للمقدمات على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم ، واذ لا يقين فلا علم ، واذ لا علم فلا اعتماد ولا ونوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا هود بل يكون الادبان والمذاهب والمساعى كلها هاه وهه اذ يمكن ترتب العائدة المنظورة على خلاف هذا المذهب والسعى ، او تفيض الفائدة المنظورة على هذا المذهب والسعى ، ولا يسل عما يفعل وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية .
والثانية القائلون بهما المترمون لنفى الترجيح بلامرجح .

فبعضهم اثبت للواجب صفة زائفة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا أنهم يقولون (١) السبب في ايجاد العالم اما هو الارادة فلا بد من مخصص : فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم ، وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمطلوب ان ذلك باطل وما ادرى اى مصلحة (٢) لاحد في ان لا يكون قبل عدم مخصص من دورات الملك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم . وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضاً باطل ، لوجود المخصص مقدم (٣) على وجود المخصص به .

(١) لملك تتشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله ، فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لم يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حتى يتأكد اشكال القدم . كما قال الحكماء انه لا معنى في ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل يثبتوا له تعالى صفات زائدة . الا أنهم لما قالوا بالعلية و المفعولية و جعلوا الارادة القديمة سبباً لايجاد العالم طلبوا المخصص ليسكنهم القول بالحدوث . من قدمه .

(٢) وبعبارة اخرى : اى مصلحة في عدم الذي هو مخصص ولم تكن في الوجود الذي هو غير مخصص ، او اى مصلحة في الامساك عن الفيض دون الوجود مع حصول المستحق الذي هو الماهية الامكانية التي يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول الوجود والامكان اذلى ، والمبدء حواد مخصص غنى صرف . وايضاً علمه بالمصلحة فعلى فلا يمكن التغلب . وايضاً يلزم ان يكون فعلى (تعالى) ممثلاً بالنقض . وايضاً كل فاعل بالمصلحة لا يخلو عن انتهازه و تسخر لان الماهى الزائد على ذاته يدعو على الفعل وجبره . ولولا لم يفضل . من قدمه

(٣) ولا قبل مفابر ، وفي ايجاد نفس الوقت لامقابلة . من قدمه

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجعاً لوجود العالم فيه ومحضاً آيائه به وبصهم - وهم الكرامية - جعل الإرادة حادثة قائمة بداته فيلزم أن يكون له العالم معللاً للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين . الأول : أنه يلزم أن يكون في ذاته (١) جهة فاعلية وجهة قلبية وهما حجتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت ، والواحد سيطر الحقيقة فهذا ممتنع جداً ، الثاني : لو حلت في الحوادث في الحادث الثالث زماناً في ذاته الباطل بعد ذلك أن كانت علته نفس ذاته وجب أن لا يصح عنها ابتداءً وأن كان المبطل له أمر أيضاً فما كان يوحد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطالانه من علة أخرى حادثة ، وعلة الحدوث لا تتغلب عن الحدوث ، وعلة البطلان لا تتغلب عنه . وما هذا شأنه هو الحركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومعلها الجرم المستدير الفلكي ، وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي ، وعلى أي وجد لا بد أن يكون معلله هيولى جسمانية ، فمحل هذه الإرادات المتصلة (٢) المتحددة أن كان هودات الباري (جل اسد) يلزم أن يكون له العالم جسماً دائماً الحركة متحركاً على الدور ، بل يلزم على ما ذكرنا أن يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج إلى آله آخر يديم وجوده التجديدي بتوارد الأمثال ، تعالى القيوم الواحد عن طلبات هذه الأوهام المضلة المعطلة لأولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاختباء بالجلال وبناء البحوث على الفيل والقال . وأن كان معلها غير ذاته (٣) (تعالى) لزم أن يكون ذلك الغير من معلولاته ،

(١) انقلت : لا تخصيص لوجود هذا عليهم بل يرد على الذين اتبنوا الصفات رافضة إياها قلت . أولاً لا شمار في كلامه بالتخصيص وثانياً أن عدم ذكره هناك لم يلزم ظهور ورود هذا لعدم حدوث المقبول ، فيمكن هناك منع لزومه المقبول بمعنى الانفعال التجديدي بخلافه ههنا من فقد .

(٢) بأن يشهد محل الإرادات ومحل الحركات التي هي عللها ، وهذا نظير الإنسان في حركاته الإرادية ، فإن كل خطوة معلول إرادة جبرئية وكل إرادة معلول حطو من فقد .

(٣) وعدا نظير قول من يقول في علمه (تعالى) : أن علمه بما سواه صور قائمة بلوح كقفل أو نفس لا بداته ، فهذا من مفاسد مضت . فيلزم احتياجه في كماله كإرادته التي غير من فقد .

ويكون الواجب لدائه معلولا عن معلول المتحرك المتحدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال .

و ما يطل الارادة العادة في ذات الواجب (جلد كره) اندفع قول بعضهم ان للواجب لدائه ارادات جادة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل الباري مؤثرا بثلاث الارادات العادة حتى حدثت ارادة خاصة موحية لحدوث هذا العالم ، ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون المعول والمفعول والاحكام كلها جادة

ومن القائلين بحدوث الارادة كاي على الجبائي واي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني وانبايعهم فانهم يقولون بانها قائمة لافي محل وهو منسحق ، فان الارادة ان كانت مرضا فيحتاج الى محل يقوم به ، فكيف يقوم بذاته الان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم ، فالكلام في حدوثه عائد .

ومنهم من جعلها قديمة ، وقالوا بان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وان كانت قديمة الا ان الله تعالى - انما اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه ، ولا يعوز ان يسأل (١) عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره ، فان تلك الارادة لدانها وما هيئتها تنصى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ، ولو ارم الماهيات لا ينبغي ان نعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها .

و انت فقد عرفت ان الارادة لا يبغيها من مرجح داع والادقات كلها متشابهة ، وفي العلم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتميز معلوم عن معلوم ، ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم ، وكل ما يفرض قبل العالم - مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال - فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كلن الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه ، وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية .

(١) قد مر - في بحث العلة الفاتية من الامور العامة - نقل القول بان كون الارادة

محصنة ذاتي لها ، وهذا هو ذلك القول فتذكر ما حردنا هناك - من قدمه .

واما مادكره بعض المتكلمين من ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غير قبله وبعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا القل عنهم ، فان الحكماء متفقون على ان الواجب (تمالي) متقدم على جميع الممكنات تقدماً دائماً ، والوقت المذكور من جملة الممكنات ، فانه مقدار الحركة الدورية الملكية عندهم ، وعدنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه ، فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ما قيل ويستسمع منا كالا ما في تقدم الباري (تمالي) على جميع الممكنات تقدماً زمانياً .

تذكرة و تسهيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة (٢) اوجبت وجود العالم في الوقت الذي اوجده فيه ، وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا انا اردنا ان نضل فعلا مخصوصاً بعد سنتان الارادة الموجودة الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده في الحال ، فان هذا ايضاً محال فانه ليس قبلا جميع الممكنات شيء يوجب (٣) حصول المراد كالحال في المراد الذي

(١) انما قال ذلك ، لان مطالب الحكمة لا بد ان تكون برهانية و الظاهر ان الحكماء الذين قالوا هكذا كانوا في مقام المجادلة ونوا على قول المتكلم - منقده .

(٢) وهذا قولهم ان الله (تمالي) اراد فيما لم يرل وجود العالم فيما لا يرال ، وقد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسلة الممكنات وتوهمه بدأ متصرا لانهاية لمن جهنى اوله وآخره اعنى الازل والابد ، ووجوده (تمالي) منطبق عليه الا لا دأبدا و قد اراد تعالى - وهو في الازل - وجود العالم فيما لا يزال وهو جانب الابد . واضراض المصنف (وه) عليه من قبيل المنع مع السند ، ومنه ان الزمان مقدار الحركة وهي حركة الطبيعة الكلية عنده وحركة الفلك المحدد عنده ، وايأ ما كان فهو ممكن وقد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك الا المدم البحت ، فلا معنى لفرض زمان متميز الاجزاء هناك حتى تفرض ارادة وجود العالم منطبقا على بعض اجزائه دون بعض - طمعتله .

(٣) الظاهر : دهر آخر ، او يعقبه وايضا ارادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعالى - منقده .

يتحصل بعد سنة ، فان هناك احوالاً متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادراً على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان يريد به ما حصار ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محصوراً ايضاً مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال، وليس قبل وجود العالم الا عدم البعث المريح ، وهو متشابه الاحوال في حواجز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتمير فيه الوقت الذي تعلق به الارادة القديمة عن وقت آحر مماثلة ، وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلق بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضاً (١) ممكن ، فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره ؟ وما الذي ميزه عن غير من الاوقات في تعلق الارادة ؟ والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ، ولا مخصص في عدم الصرف كما عرفته غير مرة.

فظهر بما ذكرنا (٢) دوام جود الحوادث المطلق وازلية صنع الصانع الحق واقاضته

(١) لكن المراد بالوقت الذي قبله او بعده افراد مامية الوقت الممدومة في العاراج

الموجودة في الزمن - سقته .

(٢) ومحصله عدم انقطاع الفيض من العالم الطبيعي مع حدوث اجزائه بالحركة الجهرية المستتمة لتبدل وجودها وتجدده حياً بعد حين واندام وجود كلياته كالافلاك والكواكب وكليات العناصر الارضية وكليات الانواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالاسان ومائر الانواع الحيوانية والنباتية .

والبيان وان كان مبسّطاً على المصادر المتأخوذة من علمي الطبيعة والهيئة على ما افترضه القسما من علمائهما في ترتيب الحلقة من القول بافلاك دائمة الوجود والحركات ودوامها فيها من الحركات والعناصر الارضية الكلية في جوف فلك القمر ودوام وجودها ووجود الانواع المركبة الارضية بتعاقب الافراد - وقد اوضح اخيراً ما هذه الافتراضات وأيد ذلك ، بالتجارب الدقيقة الممتدة وتحقق ان الارض واخواتها الثلاث مركبات من عناصر ثقتي ، وكذا الاجرام العلوية مركبات ، وان لهذه الاحرام الجوية كالأرض و سائر الكواكب و النجوم اعماراً محدودة و كانت طويلة ، وان بالرحمان الذي كماوا ينسبون رسمه الى الحركة اليومية اعني حركة الفلك المحدد - هو مقدار حركة الارض الوضعية ويشوبه زمان الحركة الارضية -

على الأشياء ألا تبدأ على سق واحد ، ولكن دوام حود المبدع وإبداعه لا يوجبارية
الممكنات لاكلها ولا حرزها ولا كليها ولا حزمها كما سبق والفلاسفة لو اکتبوا على هذا
القدر - من انانهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام العالوية كامل القوة والقدرة دائم
الحدود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مفلول يدا الكرم (١) والسط لحظة -
لكان كلامهم حقاً صحيحاً الآن متأخريهم زادوا على ذلك ورعموا ان هذه المعاني تستلزم
قدم العلم ودوام الملك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفس نوعاً وشخصاً

→ الانتقالية حول الشمس - لكن كلامه (ره) تام.

وان اعرضنا عن المصادرات السابقة وبدلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية
المالية بحركتها في جوهرها ودمها وماذا مشيراً مستعرا تستدعي لمحدث العالم حينها بعد
حين ولا محذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الحلقة بانقراض نوع او انواع او كينونة عالم
جديد من فناء سورة عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الالهي. وهناك
عدة روايات مروية عن ائمة أهل البيت (عليهم السلام) تؤيد ذلك وتدل على ان الله سبحانه لم يزل
يخلق خلقاً بعد خلقه وهالماً بديعاً له. وليرال على ذلك ، فليس في الطبائع الوجودية، في
ادنى لاول لمراد وجوده.

واما المادة الاولى وطبيعة الكل التي هي مادة تاية للطبائع النوعية فهما امران مبهمان
تبرهنهما بالطبائع النوعية التي هي حوادث زمانية .

واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه وقد اُحسناً من توهم ان الواجب
تمالي اولاً مجرد وجوداً منطقياً على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية ، وقد
تفصت الاشارة اليه وستجىء - طمعتله.

(١) اشارة الى الآية الشريفة : وقالت اليهود يدا الله مطلولة قلت ايديهم ولمنوا بما قالوا
يل يداً مبسوطة ان ينفق كيم يشاء وفيه اشارة الى ان من يتول بامساك الفيض لا يخلو بحسب
الباطن من كفر اليهود . وحاصل كلامه (ره) : ان الحكماء المحقق لا يد : ان يقول بقدوم الله تعالى
وقدم سماته وبالحكمة : ما من ستمه . ويحدث المخلوق وما من ناحيته - من قدمه

(٢) اي كرة النار وكرة الهواء الى آخرها ، لان كل كرة متصلة واحدة والمنفصل
الواحد شخص واحد ، فكل كرة موحها في شخصها دائم ، واما نفس النار والهواء والهاقيان
معلوم انها انواع متكررة الافراد للفصل الموقع للكثرة لا لمرادية السنسلة من كراتها - من قدمه

ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعاً لاشخصاً ، وقد اقمنا الراحين على طيلان
مادهبوا اليد من تسرمدنا لمجمولات وقدم شيء من الممكنات عناية من الله وعلكونه الاعلى

الفصل (٤)

في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب العزل انقطاع الفيض

استدلوا على منجهم بحجج عديدة (١)

الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية وليكن تلك الحوادث مثلاً حركات
الافلاك ودوراتها - فليزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبقة بخدمات لا اول لها
فيكون الخدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في
الامور الوجودية لافى الامور العدمية و اما كان جميع الخدمات المتقدمة على كل
واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك الخدمات اما ان يحصل
مهما في الازل شيء من الدوات الوجودية او لا يحصل مهما شيء من ذلك والاول يقتضى
ان يكون السابق المتقدم مقارباً للمسوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل
مع تلك الخدمات المجتمعة في الازل شيء من الموحودات فيلزم ان يكون لمجموع
الموجودات بداية وذلك هو المطلوب

و قد يفررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه
اولاً فان جاز (٢) حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غير فيكون لمجموعها بداية

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقعة على اخذ الزمان خارجاً عن الممكنات،
فيبدو امره بين ان يكون امراً اختيارياً وهمياً او يكون امراً منقترماً من ذات الواجب متعدياً به
تعالى عن ذلك شرط مدخله .

(٢) في النسخ التي رأيناها سقوط ، وهو دافعان لم يجرى فتداهت الى العدم وان جاز
الخ (الى آخره) والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية ، لان الترتيب
بين الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه ، وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد ، وتحققها
بتحقق شيء منها فان لم يتحقق فرد من الكائن في الازل فالمجموع متناه بالعدم، وان تحقق فرد -

وهذان الطريقتان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون : كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم ، فيكون الكل مسبوقاً بالعدم ، او كل واحد منها داخل في الوجود ، فيكون الكل داخلاً في الوجود منحصرأ فيه فلا يكون غير متناه .

و يجاب عن الطريق الاول (١) انكم ان عيتم يكون العدم السابق لكل حادث لا اول له : كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا ، وذلك ممسوع (٢) ، فان عدم كل حركة يكون مسوقا بحادث آخر الى لا نهاية له ، وان عيتم يكون العدم السابق لكل حادث لا اول له . ان يكون كل من الحوادث مسوقا بعدمها ولا يكون مسوقا بحادث آخر بعينه (٣)

→ فهو بداية للمجموع الذي فيها لا يزال ، فالمجموع متناه بفلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث - منقده .

(١) الاولى ان يجاب عنه بان عدم الشيء نفسه ، والعدم السابق الاذلي ليس نفسه ، اذ لم يمكن له وجود في الاول ولم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون نفسه عندما واما نفسه ارفع الذي يبدل وجوده الذي في وقته وقد طرده وحده ولم يقبل العدم وانما القابل ما بهت الخالفة في ذاتها من الوجود وهو العدم المجمع ، واما العدم المقابل الماسوي مآله الى الوجود السابق الرمائي ، واذ لا وجود سابق زماي فلا عدم سابق زماي ، والوجود الواجب ليس زمايا ولا مقابلا لوجود واما العدم شيء محض فلا يكون موسوعا للايجاب بانه ادلى وان الاعداد مجتمعة في الازل - منقده .

(٢) لان من يقول : بعدم تنامي الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما ؟ وبعبارة اخرى اوضح . ان عيتم به كونه غير مجامع لحادث ما فهو ممسوع واما احتتمل السابق والمسبق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار هواتمها المقارنة . - منقده .

(٣) وعلى المبادء الاوضح : ولا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذي هذا العدم عدمه اذ الحادث المتأخر عنه من حجاب ما لا يزال - منقده .

فلا يلزم من صحة هذا ، اجتماع الاعداد في الازل ، فان معنى كون الشيء ازل (١) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا ؛ واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم المسبق بحادث معين عدم المسبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من اشتفاء الاحصاء انتفاء الاعم .

(١) وايضا الازل معنى سلبي اي ما يجري مجرى الوعاء الذي لا اول له ، والازل هو الموجود فيما لا اول له او الواقع فيه ، فلا منافاة بين كون وجود ما ازل و عدمه ايما ازل ، اذ يصدق ان كليهما فيما لا اول له وهما هنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الاعداد في الازل و هو ان الازل ليس وقتا موقوتا او آنا معينا لا يسهل الازليات واذا صار وعاء للاعداد لا ينطرق مقابلها بل لا يكون اقل من الزمان الماضي . فانه اذا قيل كان موج (ع) في الماضي لم يناد ان يكون عدمه ايضا في الماضي ، فاذا كان الازل وسيعا امكن ان يكون فيه الشيء و دفعه بان يكون هذا في مرتبة منه وذلك في مرتبة اخرى عنه.

واذا طلت التفصيل فنقول : ما ذكرنا من معنى الازل والازلي هنا على ما هو المشهور من المتكلمين ، والتحقق ان الازل ما هو الواقع في بيده السلطة الطولية النزولية بحسب تنزل البواطن من غيب القيوب الى عالم الشهادة والظهور والابدي ما هو الواقع في منتهى السلطة الطولية المرحلية بحسب ترقى الظواهر الى البواطن وباطن الباطن .

وايضا معنى آخر اشبه : الازلي هو حقيقة الوجود ماسة الاضافة من التتمينات في كل العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية اولا قبل التجلي عليها والابدي هو هي ، ساطعة الاضافة منها آخر هذا الطمس السرف والمحق المحقق للتتمينات بتجلي الواحد التهار عليها . اذا عرفت هذا علمت : ان لا منافاة بين كون الاعداد في الازل والاكوان في الماضيات غير متقطعة كما سيعدم الكل في الابد والاكوان في المستقبل غير متناهية ، وذلك لان عدمها يرجعها الى الله (تعالى) في السلطة الطولية ، فالبدء يطلب من مبادئ السلطة النزولية والمعاد يترقب من بواطن السلطة الصورية ، فانه غاية الغايات والغايات يتحول اليها بالترقيات الطولية اي التوجه الى العوالم النيبية فالترقيات غير المتناهية في السلطة العرضية في ارضة غير متناهية يتحولت غير متناهية لها ووسولات غير متناهية الى فايات باضافات غير متناهية ، ولكن تتناهي جميعا طولا الى الله غاية الغايات ومنتهى الطالبات والى ربك الرجوع ، واليه المقتضى منه .

وأما الجواب عن الطريق الثاني فبأن يقال : ان مسمى الحركة والحوادث - وهو القدر المشترك بين جميع الأفراد - اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة أم لا يؤخذ كذلك ، فان احد داخلا فيها فادقيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار حيث حصل شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ، ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات او الحوادث ، واما يكون ذلك لازماً ان لو كان هو الاول ، واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل . قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها نهاية قبل الاسلام (١) فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا ينشأ فيكون مسمى الحركة المذكورة معفوطة بواسطة تماقب الحركات ازلا وابدأ (٢-٣) ، وفيه نظر فلا تدل .

وايجاب عن الوجه الثاني - الذي يتنى فيه حكم الكل على حكم كل واحد - فقد عرفت فساد ، الا ان يقرر كما قررناه (٤) وهو معقوض الآن بقولنا : كل ممكن ماعدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة ، فانها لا يمكن وقوعها دفعة ؛ لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من المدين يمكن حصوله في محله واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع .

- (١) فان الازل ليس حتماً محدوداً ووقتاً موقوتاً بل هو كما علمناك - من قبل .
- (٢) اشارة الى ما ذكره قبل ذلك ان ما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الازكياء من ان طبائع الانواع قديمة والمادية معفوطة بتماقب الاشخاص ليس بصحيح - من قبل .
- (٣) لعل وجهان القدر المشترك كلي لا وجود له الوجودات - طعنه .
- (٤) من ان الكل ليس بتقديم لانه حادث ، اذ لا وجود له طبعه ولا في الجزء ، بخلاف الكلي الطبيعي فانه وان لم يكن له وجود طبعه الا انه له وجود بعين وجود شخصيته ، اذ تحقق الطبيعة بتحقيق مردها وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ، ويشير الى هذا التقرير بقوله وهو الاصل - من قبل .

وسحب جواب آخر وهو الاصل في هذا الباب و ذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدأ ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسوقاً بالعدم او غير مسوق ، لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلاً ، فلا يصح الحكم عليه ، بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحداً او متناهياً .

الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم : ان الحوادث في الارل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهي من الحوادث ، وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهي فوجوده محال ، ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالاً ، وظلان ذلك ظاهر .

والجواب انكم ماذا تصون بهذا التوقف : ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عندكونه معدوماً انه يتوقف وجوده على كذا ، فالمنع من التوقف على غير المتناهي ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعد ، وظاهر أن الذي لا يكون وجوده الا بعد ما لا يتناهي في المستقبل لا يصح وقوعه ، فاما في الماضي فلم يكن وقت او حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث ، انما من وقت يفرض الأول كان مسوقاً بما لا يتناهي ولا يأتي مما يتوقف على حركات الأول يتوقف على ما لا يتناهي وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعدما لا يتناهي فهو نفس محل التراجع ، فان الحسم مذهب انه لا يقع حادث الا وتسقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا ، فكيف يحصل محل التراجع متبناً لنفسه ؟ فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبل المصادرة على المطلوب الأول ، وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق .

والمحكمة : فالتوقف المذكور ان حصل بالمعنى الأول العرفي فالملازمة معدومة ،

وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه .

الحجة الثالثة أن الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر ، وكل حاله آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية أما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ماضى وأما بيان الكبرى فظاهر .

والجواب انكم ماذا تقولون بقولكم «ان الآن آخر ماضى»؟ ان عيتم يكونه آخر أنه ليس بعده شيء من الزمان اصلا ، متعنا الصغرى ، فان مذهب الحسم ان بعده آفات وازمنة لاتتأهى وان عيتم به أنه آخر ماضى بحسب فرضا واعتبارا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى - ان كل ماله ماله آخر فهو متتامان اريد بذلك النهاية ان يكون في جاب بداية الحوادث مع ما الكرى وان اريدها يكون في الجاب الآخر منها في صورة النتيجة هكذا : الحوادث الواقعة في جاب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها ، لكن لا يلزم من صحة ذلك تهاهيا من جهة بدايتها وليس كلاما في تنهى الحوادث من جهة آخرها ، بل الكلام انما هو من جهة اولها ونهايتها فلا يضر ما ذكره .

الحجة الرابعة ما حوت من برهان تنهى الاجاد : انا اذا اخذنا الحركات العاصية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم اخذنا ناقص سنة وهو من العام الماضي على الازل جملة ثم طبقنا في الوجه الطرف المتناهي من احدى الجملتين على ما يشبهه و يقابله من الجملة الثانية فلا يحلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا تنقص ، فان لم تنقص بل ذهنا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للرائد ويكون الشيء مع غيره كهل لا مع غيره ، وكلاهما محالان ، وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تنهى الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهية ، فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل ، وذلك هو المطلوب .

والجواب : ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة ، والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما في الازل محالا ، وحينئذ لا يلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الاشياء فشيئا .

الحجة الخامسة : ان الواجب لداته لو كان علة تامة لوجود العالم (١) ومعلوم

(١) اعلم ان بعض المتكلمين قالوا : ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حذوا ←

أنه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه - فإذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ، ويلزم من صحة ذلك التلازم أن يكون العالم مساوياً للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب : إن ذلك اللزوم الذي ذكرناه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين ، فإن ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة ، بل ارتفاع المعلول يستلزمه على أن العلة قد ارتفعت قبل ذلك ، لأن ارتفاع المعلول أوجب ذلك ، فانضح الفرق بين اللزومين .

الحجة السادسة ما ذكره صاحب المطارحات في إجابة عن المتكلمين فقال : النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البند على ما اعتد قديمه فلها اجتماع بعد المعارفة ، فذلك المجموع لما لا يمكن أن يكون حادثاً أو غير حادث ، ويمتنع أن يكون غير حادث لأنه معلول الآراء الحادثة على ما ذهبتم إليه ، ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثاً لا معالة لمجموع النفوس

→ من القدم ، ولم يدعوا أن الحادث ذاتي للعالم الطبيعي من أن الواجب تام وفوق التمام وأنه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ولا مسمى في ذاته سوى صيرير ذاته ولم يملوا أن ما قالوا بمنزلة أن يقولوا : أنه ليس فنياً كافياً في إيجاد العالم بل يحتاج إلى وجود شيء به يصير فاعلاً بالفعل ولوالى متى أوقات متعددة غير متناهية ، فانظروا الوقاحة ، وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع أنه بلا جامع ، فلماذا مثلاً يحتاج إلى أشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواء فليس الواجب علة تامة له من نفس ذلك المعلول ومع ذلك لا يحتاج الواجب تعالى في إيجاد زيد إلى غيره ، فإنه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الأعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه

وأما العالم فلا يفتقنه شيء ممكن وجميع ما يفرض أنه ما يتوقف عليه العالم غيره (تعالى) داخل فيه ، فلا يتوقف الأعلى الواجب وسماته ، وجميع صفاته عين ذاته ، فإذا قيل هل يكفي ذاته في إيجاد العالم بأجمعه أم لا ؟ وهل هو غنى عما سواه في إيجادها أم لا ؟ وهذا منفصلة حقيقة ذات جريئين ولا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثاني الأعلى الوقاحة ، وإحدى الحجة : صاحبها على شفا جرف هار وقائمه في تار جهنم ، وكيف يساوق العلة والمعلول والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المستقب (ره) مراداً - سيقدم

الناطق الحاصلة بعد مفارقة الأبدان حادث ، و إذا ثبت أن مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بداية ، فإن الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الأبدان غير متناهية إلى نفس لا يكون قلبها نفس أخرى، وحينئذ يلزم أن لا يكون مجموعها حادثاً بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا معالة لها بداية وذلك هو المطلوب .

و أجاب عنه من وجوه :

الاول : أن ذلك المجموع الذي احدثناه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وإن كان حادثاً لكن لا يلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضية بداية، لأن كل آحاد لها مجموع فإن ذلك المجموع باضافة واحدة إليه يحصل له مجموع آخر سائر (١) - للمجموع الاول، والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وإن كان لها الآن مجموع الآن دائماً في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت، وانضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثاً مائياً وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع إلى ما لا ينشأه وليس الحكم مختصاً بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا ، (٢) فإنه إذا احدث قديمها مع حادثها مجموعاً فإن ذلك المجموع لا معالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها إليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثاً قبل حدوث الحادث اللاحق ، ولا يلزم من ذلك أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ، ولا يدل

(١) والعامل أن المجموع مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع كواحد من آحاد الكائنات، فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الآحاد تنامي الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تنامي المجموعات من قده .

(٢) إلا أن كل مجموع من النفوس مجتمعات الأجزاء ، وكل مجموع من الكائنات متعاقبات الأجزاء ، وهذا أيضاً مطلق في حدوث العالم كما أشار إليه الشيخ محمود الهبشري في دلائل دانه بقوله :

عدم كرمه ولا يبقى زمانين ، من قده

جهان كل است در هر طرفة العين

على ان لها بداية لا يكون قبلها نص فانفمع ذلك السؤال (١) .

و الجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقى ، ادلا ارتباط بعضها ببعض حيث يتمكن من عدّها ، وحصرها ، فلا يلزم ما ذكره من نهاية الحوادث .

و الجواب الثالث : ان لوئث سلطنا تنهى النفوس الناطقة وحدوثها فى الماضى ، ولكن لا يلزم من ذلك تنهى الحوادث لحوادث ان يكون الحوادث غير متناهية فى الماضى مع تنهى النفوس ، و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحيث يكون نوعه حادثاً بعدان لم يكن ، فلا يلزم من تنهيتها تنهى الحوادث .

و هذا الجواب سيقف جداً وصدوره عجيب عن باعث حكيم ، فان العناية الالهية (٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعة فى ارضة غير متناهية ولا يحفظ

(١) لعل هذه الحجة المذكورة فى المطارحات مصدرة « بانقلت » وسواء فمبر عليها وبالسؤال - س قدّم .

(٢) اى موضع غريب ، لا يخفى انه لا يلزم مع ذلك تنهى النفوس لان غرابة ذلك الموضع لو سلمت فهي بالنسبة الى مافى الدورة الواحدة من الادوار والاكوار « والسواء ذات الرجوع ، وذات ادوار واكوار غير متناهية فيتنق ذلك الغريب مراراً غير متناهية مثله انفق فى منتصف دورة من فلك الثواب يتفق فى المنتصف فى دوراته الاخرى س قدّم .

(٣) اجاب (ره) منه بادبنة اجوية :

احدها ان العناية الالهية تأبى انتطاع هذا النوع الذى هو اشرف الانواع الطبيعية والعمل انها قد تم وجود ما هو اخص ، منه وفيه ان العناية كما تراعى حال هذا النوع كذلك تراعى حال غيره من المقتضيات والشرائط والملاط الممثلة ، ومن الجائز ان يكون استعداد الاوضاع والاحوال لظهور هذا النوع استعداداً محدوداً موجلاً فيوجد النوع ويعيش فى الارض بمناقبه الافراد نعمانا ثم يفترض ثم يتألف الاستعداد بمحدثين فيوجد ثانياً من رأس وهكذا ، و يكون نعمان وجود النوع اكثر من نعمان قدّم وفقاً الى العناية كل ذى حق حقه .
واما قوله « مع انه يديم ويحفظ وجود انواع من دون واخص منها فكأنه يريد به كليات - »

نوعه تتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبائع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان حارية في كليات الانواع وان لم تجر في جرياتها المتغيرة وايضاً لكن طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يحيان يكون ذات عناية (١) رقائقه واطلاله يحفظها وادامتها في كل وقت ، وتلك الصورة هي اسم الاله عند المرقاء وتجعل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شأن .

الحجة السابعة ان كل عدد - سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمساويين و يكون نصفها اقل من كلها و كلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهياً واذاتناهي النصف تنهي الكل، وان كانت فرداً فافاد نقصنا منها واحداً صارت زوجاً ، و الزوج كما عرفت متناه ، فاداً اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً على كلا التقديرين يكون النفوس العاضية متناهية ، ويلزم من نهايتها نهاية العوالم /

الناصر الادوية منهم والاحرام الطوبة التي ذهبوا الى دوام وجودها وقد عرفت الكلام فيها ، والثاني جريان قاعدة امكان الاشراف في كليات الانواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الاخس وقد عرفت الكلام فيه .

والثالث ان ثبوت المثلث النودية التي لها عناية بافراد انواعها المادية ينافي خلوا الوجود من كليات انواعها ولولحظة من الرمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بملق تامة وانما هي فوالم تتوقف فعلية تأثيرها على اجتماع شرائطه وتامة الاستعداد ، ومن الجائز كما عرفت ان يكون في اكثر الاوقات لاني جميعها وعلى نحو المرة بمالمة لاعلى نحو الاتصال الدوام على انك قد عرفت الكلام على المثل في ابحات الماهية من السفر الاول .

والرابع ان تلك الصورة اسم الاله عند المرقاء وتجعل من تجليات الحق الاول ، وفيها ما ليس من الاسماء الكلية بل اسم كوني والاسماء الكونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار وتغيير الكلام في التجليات - طمعه .

(١) اي لما كان موحودات مالنا الا في ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل صال وجب ان يكون لكل صورة عقلية هناك ظلها هنا وملائكته دائم قتلته ايضاً دائماً قد .

والجواب قال الشيخ المتأله في المطارحات دافعاً لاسلم ثم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان، لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجة او فردية ، ولا قلة ولا كثرة ، ولا مساوات ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان ازال الارتباط ببعضها ببعض في نفس الامر ولا في الابدان ايضاً فان الذهن لا يمكنه عددها وتصورها على سبيل التصيل والاكتساء، وعلى تقدير ان يسلم ان لها عدداً فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجاً او فرداً فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجدرية والمحذورية وغيرها من خواص العدد المتماهي واقسامه لاس خواص مطلق العدد ثم لئس سلينا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهياً لان تقاض هذا القاعدة بالمآت غير المتناهية التي هي اقل من الالوف غير المتناهية ، وكذلك مقدورات الله (تعالى) عند المتكلمين اقل من معلوماته، لدخول المستنعات في قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيها.

اقول في هذا الجواب وجوه من النظر :

منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح ، وهذا «الشيخ» انما حكم «باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والشخص - كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية عنده ، ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب من الاعتباريات فهو لامحالة اعتباري فالعدد اعتباري . وامانع فقد افقت الرهان عن ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعنده التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة ، فمطلت هذه الحجة اعني الحكم بأن العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات .

(١) يل حكم بالاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان والحمد لله

الاتكرار الواحد لا بشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لا يكثر الشيء - مرقه

وصفها انه هب ان العدد امر اعتبارى لكنه ليس من الاعتبارات الكادبة غير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتعرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الروحية والفردية والمساواة واللامساواة ، كيف وهذه الصفات تعرض اولاً وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ،

وصفها ان غير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو غير المتناهي اللانفنى وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي الممدى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى لانهم مسكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتب كان او غير مرتب متعاقبا ، كان او مجتمعاً ، والتفاوتانما يحوز في غير المتناهي بالمعنى الاول كقول الحسم عبدالحكماء للانصاف المتداخلة غير المتناهية و الارباع المتداخلة غير المتناهية ، والثانية صف الاول ،

تذكرة مشرقية - واعلمنا قد اشرنا سابقاً الى ان الوحدة معتبرة في كل شئ ، كالوجود و ان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكماً وجودياً غير احكام الاحاد ، فان آحادها ووحداها وان كانت موجودة عدداً الا انها ليست موجودة بوجود واحد بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فادا تفرق هذا فمن هذا المسجع يصح الجواب عن المسئلة المذكورة بأن النفوس المتفرقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بأنها كذا او كذا ، نعم للدهن ان يعتبر جملة منها ، وكل حصة في اعتبار الدهن فهي متناهية اذا الدهن لا يقدر على الاضافة التصيلية بالامور غير المتناهية ، وكل مبلغ مناء من النفوس فهو اما روح او فرد ولا يلزم منه لايتناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها .

وهيها نكتة - وهي : انك تعلم ان كثيراً من النفوس - وهي الكاملة في العلم ستعبد العقل الفعال : وصرح بها - وهي الناقصة الشقية - تهوى الى الحميم والاصعد الى عالم النفوس المتفرقة وذهب بعض الحكماء «كاسكندر» وغيره حتى « الشيخ الرئيس » ايضاً في بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن ، وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الاعلامية عن ائمتنا عليهم السلام وصروب اخرى منها متفرقة في

في طبقات النشأة الآخرة ، وعلى هذا فلا جمعية لها (١) في مكان يحويها اوزمان يحيط بها اوفى رباط عقلي يحتملها فكتة اخرى : ان الجملة انما ترتبتا ترتيباً وصفاً كما في المقادير او عقلياً كما في العقل والمعلومات فكل منهما اتساق وانظام ليس آحادها ، فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما بازاء الاول من آحاد الاخرى تتطابق قبة الآحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية ، بل يكفي الملاحظة الاحتمالية واما في غير المرتبة اوفى الامور الاعتبارية المعقدة فلا يكفي الا تطبيق الجميع واحداً واحداً مع ما يحاذيها على التصيل ، والعقل لا يفتي به . وقد شبه معهم الجملة بين الاوليين مجلسين متدينين بل محبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأهما والثانية بالخصيات المتفرقة المحتملة من غير ترتيب ، فلا يجري البرهان الا في الامور الموحدة المترتبة ، فاندفع ما ذكره من جريان برهان التطبيق والتضاد وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقص ، وتارة من جهة الاثبات والابرار لوجوده .

اولها في العوادم على مدارك الفلسفة (٢) و ثانيها في مراعب الاعداد وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بأن وجودها لا يمكن الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زمانها ونقضاً فقط بان وجوده (تعالى) من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الا زمانها وخامسها نقضاً بأن معلومات الله ازيد من مقدوراته لا حاطة الاول بالمحالات ايضاً مع عدم تناهيها والدليل بعطى امتناعه . وسادسها نقضاً باشتغال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امره لزوم لزوم معوهه كذا وغيره من التسبب المتضاعفة وسابعها نصح جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهي .

بحث و تحصيل - قال بعض الاذكياء الحق ان العدد غير المتناهي بالفضل مطلقاً محال

(١) تحصيلهم عبيداً وقلوبهم شتى ، ولا جمعية لهؤلاء مع الاولين المقربين لعدم المنفعة

بينهم وهذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لا كل لها او ادلا ارتباط بينها - سقده .

(٢) هذا على تقدير النقص و اما على تقدير الاثبات فلا حاجة الى هذا القيد كما

لا يخفى - سقده .

سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا ، وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (١) بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع اما هو الامور الكثيرة المنفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ، فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قاتنا اذا وجد كثير كالمشرة مثلا فلا شك انه بوحده التسعة والتسماية والسبعة والتسمة من حيث انها تسعة واحدة لها حبة وحدة وان لم يعثرها العقل ويكفي للتطبيق تدبير انتهى كلامه.

اقول: فيه اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ، ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهوى نفس قوتها واستعدادها فايست للكثرة والعدد وحدة الاستعداد العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع ادما لا تحقق له في الخارج (٢) لا توقف له على غيره .

واما ثانيا فبأن للمشرة وجوداً ولها توقفاً وحاجة الى ما هو جزء لها فلا تسلم ان لها توقفاً على عدد مخصوص مما دونها ، ادلارجحان تسعة وواحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلاثة او ستة واربعة او خمسة وخمسة ، فلا اختصاص للتسعة في ان تكون محتاجاً اليها اولادون غيرها ، بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيئات «الشيء» ان لا توقف

(٢) هنا ظهر شبهة ما قبل المعلول الاخير - منقده.

(٣) لك ان تقول هنا وكنا قوله ذهب ان للمشرة وجوداً منافيات لما مر في الرد على الشيخ المثالة من ان العدد موجود فنقول مراده هناك ان وجود العدد وجودات ، وحمل كلام الشيخ - كما صرح به - على ان لا وجود له اسلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية منه ، والدليل على هذا التوفيق قوله (ره) انه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها - منقده.

للعدد الأعلى الوحدات لاغير .

واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصصة ، اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصصة ، فهناك عشرة تسعات لارجعتان بشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدءاً لوجود العشرة ، فيلزم في اعتبار اي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بالمرجح ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر .

الحجة الثامنة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لدانته هو حادث فالعالم حادث ، وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلاثة : لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لافي حال وجوده و لافي حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحويل المعامل والثاني ايضاً محال لكونه جماً بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لافي حال الوجود و لافي حال عدمه ، وذلك هو حال الحدوث (١) فكل ماله مؤثر فهو حادث فالعالم حادث .

والاولى (٢) ان تقرر هكنا تأثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه ، والاولان يفيدان الدعوى ، والثالث باطل لانه يلزم تحصيل المعامل وهو محال .
والجواب اما مختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود او بقاء للباقي فننا ليس الامر كذلك واما كان كذلك لو كان المعامل بطله وجوداً ثانياً

(١) اي التأثير في آن هو متصل بين زمان الوجود والعدم وهو طرف الحدوث لانه هو الوجود بعد العدم كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود ، فالتأثير في الوجود الموصوف ببيعية العدم وهو الوجود في اول الحال لا ثاني الحال ، اذ يلزم تحصيل المعامل فلولا الحدوث في الاثر لم يتحقق تأثير فيه ، وقدر في اوائل السفر الاول ما يتعلق بالمقام — سقته
(٢) وجه الاولوية ان فيما تردده اثباتاً للواسطة بين الوجود والعدم — طمطله.

وقاء مستأنفا وليس كذلك (١) بل الفاعل يوحده بنفس هذا اليجاد لان تأثير الفاعل (٢) في شيء عبارة عن كونه تابعاً له في الوجود واجب الوجود بعينه ثم الذي يدل على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه :

احدها انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع اولا في حال الوجود ولا في حال العدم ، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايساً بطل كما عرفت .
وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياح لما يحكم العقل بانه ممكن واحتياح فلولم يحتاج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة .

وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات ايها فهي مادة النقص عليهم .
ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض اعدام الساري لم ينعدم العالم ، ولزمهم ايضاً ان لا يعدم شيء من الحوادث وذلك بطل قبيح شنيع ، لكن بعضهم التزموه وقالوا في اعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء ، والا ولى لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الآتات وان ، للجسم اكوانا دفعية انه (تعالى) يحدث في كل آن (٤) عالماً آخر .

وخامسها ان الدليل منقوس عليهم باحتياح الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة ، اذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم ببقائه فليلم عليهم اعدام المعلوم .

(١) اذ الجمل التركيبي باطل في الذاتيات - منقده

(٢) اي التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتماً الفاعل بشؤنه الدائقة منقده

(٣) و يستلزم ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم في القول بتعاقب الامثال ان يكون للجسم في كل آتات مباين شخصاً لما في الان السابق عليه والضرورة تنفذه - طمعه

(٤) فلا بقاء حتى يستغنى في البقاء لكن الاكوان الدفعية وتعالى الآيات والامات باطلة والمحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر - منقده .

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهي ان ما سوى الله (تعالى) اما مجرد واما جسم او جسماني ، والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشارك له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بمصل فيتركب الواجب تعالى ، هذا محال واما الثاني فهو حادث لامحالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث، اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسوقية بغيرها ، لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسوقة بالغير فاجتمع التقيضان الازلية والمسوقية بالغير، هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسوقة باخرى يكون كل منها مسوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعداء في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات اولا ، فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المطلوب ، وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم له والحصول وحودي وقدمه يسع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام ، لكنه مما يجوز (١) عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت احزائه فجاء ان يتلبس كل منها بحيز اخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة ، وان كان مركبا امكن الحركة على بساطته وهي يستلزم الحركة عليه ايضا .

والجواب بوجود : احدها : ان مذكوره في نفي المجرد سوى الباري (تعالى) يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعد غيرهم فكذا مذكوره .
وثانيها : انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية .
وثالثها ان الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ماهية الاشتراك غير حاجة الى مميزات فصلية ، واما ما اشتهر من الدفع بان التجرد امر سلبي

(٣) جواز عدم عليه لا ينافي القدم الا ترى ان عدم العقل الكلي جابر مع كونه قديما بالزمان ، والاحصر ان يقول المستدل فيه كما قال في الحركة ان السكون اذا كان هو الكون الثاني في الحيز الاول كان مسبوقا بالغير لان الكون الثاني مسبوق بالكون الاول - مرقده .

والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المشاركات في السلب
بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المعجرات لاشبهة في انها مشتركة في محو من
الوجود مبائن لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبى كما يعبر عن حقيقة العلم
والادراك بعدم الغيبة عن الذات ، ولا شك أن العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبى
فالحق ما لو حناك اليه .

ورابعها أن بناء ما ذكره (١) في هذه الصفحة على ان التجرد ذاتى له (تعالى)
امانوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه (تعالى) ذاتا مية وهو محال كما برهن عليه
واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا - في اوائل هذا الكتاب - انه ليست كليا
طبيعيانوماً او حتمياً ولا غير من الكليات الخمسة واما المصنوع الانشائي الذى لا وجود له
الا فى العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات .

وخامسها : ان غاية ما يلزم تركيب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يفهموا برهاننا
على استحالة هذا الزام .

وسادسها أن ماهية الحركة ونماها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال
من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الماهية مسبوقه بالغير ، لما علمت مراراً ان
ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها ، وحمل الشيء على نفسه ضرورى بالحمل
الاولى الذاتى لا بالحمل المتعارف الصناعى ، فتلك الماهية تقتضى ان يكون كل جزئى
من جزئياتها مسبوقا بغير مواجها قد علمت ان مسبوقية الماهية غيرها لا يوجب ان يكون
لها اول افرادها بداية لا يحصل قبلها .

وسابعها ما قيل : ان ما ذكره يستدعى حدوث كل انتقال جزئى لاحداث الحركة
التوسعية التى تبغى مع اتصالات الجزئية غير المتناهية .

وثامنها ما قيل : انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة
لاعلى حدوث نوعها .

اقول : فى هذين الجوابين نظير بل كلاهما غير صحيح عندى لان الحركة بمعنى

(١) بدليل جعل ماهية الامتياز فصلا وهو يستدعى ماهية الاشتراك الذاتى - برهان

التوسط وان حكم عليها فيما له مبدء شخصى ومنتهى شخصى وفاعل وقابل شخصيان الا
 انها مع ذلك امر مهم الوجود فى ذاته لابقاء له حسب نفسه (١) وانما بقاؤها كمقاء
 الهولى الاولى (٢) المتفرقة الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا المبدء
 المتعاقبة الاشخاص لابقاء لها فى نفسها ، وهذا وان كان معنا على السند (٣) لكن الغرض
 التوسط على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب فى الخصوصيات والاشخاص للحركة على
 الاستمرار الاتصالى بوجب بقاء موضوع شخصى مستدير المحرم قار الدات لكان البحث
 قريبا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا (٤) ان كل جسم
 وجسمانى لا يخلو فى حد نفسه (٥) عن الحوادث وكل ما لا يخلو فى حد نفسه عن الحوادث
 فهو حادث فكل جسم وجسمانى حادث لثم البيان والافلا ، ولعل مقصود قدامتهم الذين
 كانوا فى الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحى مادعينا اليه مطابقاً لكلام
 اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكاة النبوة .

(١) اذ الحادث لما كان هو التجدد الذاتى كان البقاء هو الثبات ومعلوم ان التوسط
 لاثبات له لانه فى كل آن فى حده غير حدى الان السابق وغير حدى الان اللاحق فهو وان كان
 كالنقطة الا انه كالنقطة السبالة ووعائه الان السبالة - مرقمه .

(٢) على طريقة المصنف (ره) من التركيب الاتصادى - مرقمه .

(٣) وقد تقرر فى فن المناظرة ان جلال منفع المنع وهو الدليل الذى يوجه به المنع
 لا يوجب بطلان اصل المنع الذى هو طلب الدليل على مدعى غير مدلل ، لان الخصم ان يطلب
 ذلك وان لم يذكر متدا - ط مخطله .

(٤) وانى لهم ذلك ؟ فان التوسط فى هذا البرهان مقيد بقوله : «فى حد نفسه» وينطبق
 على الحركة الجوهرية وينتج الحادث الزمانى الذى قرره هو (ره) . وانما هؤلاء فلم يقيدوا
 الحوادث بذلك بل قالوا ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
 فثبتت السرى والكبرى جسيما ، ونظيره قولهم : العالم متغير وكل متغير حادث ولو قيدوا
 التغير بما فى حد نفسه مع القياس واضح . ط مخطله .

(٥) اى جوهرية وطبيعية بالبعثى الحركة الجوهرية - مرقمه .

وقاسعها ان كون كل دورة مسبقة بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لانها تتحقق (١) في الحصول في وقت معين وايضاً اننا نعتقد انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازلياً لا بمعنى ان الازل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها (٢) وظاهر انه لا يفيد المطلوب. وايضاً اننا نعتقد ان في الازل تتحقق شيء من هذه الحركات فوله يكون «الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية» قلنا نعم بمعنى أن هذه الحركة الازلية (٣) ليست مسبقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع ، اذ كونها ازلية ينافي ذلك .

ولاصحاب الحدوث صحيح ، اخرى لولا مخالفة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها ، والفرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط السطر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجاهلين ليعلم قدم ما نعطيه وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والدوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة المصحيح والبراهين والالتزام القوانين ، فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة ثقتان عظيم في السير والله المعين .

الفصل (٥)

في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام

فيض الباري وحدوث العالم

قد اشرنا مراراً الى ان الحكمة غير مخالفة للشرايع الحققة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصنائه وافعاله ، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي

(١) اذا لازل ليس وقتاً محدوداً كالمزمن - منقده

(٢) لان السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس دعماً أميناً - منقده.

(٣) اعني الحركة كالمزمن او الحركة التوسعية على ما قالوا والافكل فرد من الحركة

مسبوق بفرد آخر - منقده .

والرسالة تسمى بالنسوة ، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية
واما يقول سبحانه في المقصود من المعرفة لتطبيق الحطامات الشرعية على البراهين
الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عنده ، كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار
الهبوية ، فانه قد يكون الانسان بارعاً في الحكمة البحتة ولا حظ له من علم الكتاب
والشريعة او بالعكس ، فالحغل السليم اذا تأمل تأملاً شافياً ونشبت بذيل الانصاف معتبراً
عن الميل والانحراف والعناد والاعتصاف وتدبر أن طائفة من العقول الزكية والنفوس
المطهرة - الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم يشعروا
عن سبيل التدليس ولم يأتوا بماطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عنده في امور غريبة
في العلم والعمل معجرات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ، ولا غش ولا دغل - ثم اسروا
على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبقائه ، واشفاق اسفاهه وانهدام طاقاته ، وتساقط
كواكبه وانكدارها ، وطى سمواته وبيدازه وانهار جوارحه وسير انجبالها ونسفها بالغوا
في ذلك وتشددوا في الإنكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء
النفوس (٤) بعد الأبدان الشخصية واثبات الحيرات والشور النفسانية في المعاد
ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر ، فيجزم لامحالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا عن
يقين حق واعتقاد ضيق .

ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لاشك ولا ريب في مقدماتها البينية
الاضطرارية وحدانها فاهضة على ان سانع العالم واحد صمد لا يتربيه نقص ولا تغير ،
ولا نزاع من حالة الى حالة ، ولا فورى فاعليته ، ولا امساك في قبضه ؛ ولا يخل في

(٤) انه يكون المجازاة والمكافاة طولية فلا يتوهم الناس نفي المعاد من القول بالقدم
والحق انه يضر اذ مع عدم بوار العالم وخرابه لا يهتمون المعاد ولا يهتمون السامطين الطولية
و العرسية و ان الوصول الى القايات طولى . ويتوجه الاشياء الى العوالم الباطنية - كما
ذكرنا مراراً - سلمناه لكن لا نعلم انه لا يضر باثبات الصانع ، والحدوث مناط العبادة
عند الناس - مرقمه .

احسانه ، ولا توقف على ارادة ساذجة او حضور وقت (١) مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره ، فان من قصدنى ايجاد شيء تحصيل مصلحة وان كانت لغيره او ابطال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره ، لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصد ، و ان كان اولى فهو بذلك محصل كمال نفسه من غيره ، اذ مدونه فاقد ذلك الكمال ، فعلم انه ثام التفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد او ارادة حادثة ، فيجب كونه ساذجاً يائساً لم يرل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والمطاء في الآباد والآزال بلا قصور ، انما القصور فيها انشاء عالم الدنيا والاجسام، وسكان قرية الهيولى الظالمها عليها ، وهي دار الزوال والانتقال.

فائدة الجمع بين الحكمة و الشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بها
 هذا والله اليه وكشف الحجاب عن وجهه سميرتنا لملاحظة الامر على ما هي عليه من تعقيد تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم حلوها في ذاتها عن الحوادث ، فالفيض من عنده الله باق دائم ، و العالم متبدل زائل في كل حين و انما بقاؤه بشوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوته كل واحد من الناس ، والخلق في ليس وذهول عن تشابه الامثال و تعاقبها على وجه الاتصال .

ذكر تسميى : قال بعض العرفاء في كتابه المسمى « بريدة الحقائق » : « قول القائل العالم قديم ما زمان هوس محض لا طائل تحته ، اذ يقال له ما الذي تعنى بالعالم ، فاما ان يقول : اعنى به الاجسام كلها كالسماوات والامبات ، او يقول : اعنى به كل موجود سوى الله (٢) فان قال : اعنى به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالقول والنقوس فلي هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غير متوقفاً لوجود على وجود الزمان ، بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه ، فكيف يقال العالم قديم

(١) اومضى اوقات موهومة او متوهمة غير متناهية ليكون من باب دفع المانع اذ لا مانع

لحكمة ولا اراد لقضائه . - مرقه

(٢) المراد بالموجود : الموجود المغمورى وهو الماهية لا المعبى وهو الوجود ،

ادعى السوالية تنور على الماهية فالعالم بهذا المعنى نشأ الماهيات . - مرقه.

بالزمان ؟ واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان (١) . وان قال: اعنى بالعالم الاجسام كلها فلا يعود على هذا الوجه ايضاً، لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجوداً فيكون مشعراً (٢) بأن الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك، فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها ، وان كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه.

اقول: لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية (٣) بين الشئين لا يماهى التقدم الذاتى لاحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقيقة ما ذكره (٤) هذا العارف اذ النسبة (٥) بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهوى والصورة

(١) اقول: التعليل بان واسع والمطلب منوط باعتبار المتكلم كالتفسير ، وايضاً الزمان في المفردات هو الدهر . ان قلت : ما تقول في قولهم القول قديمة بالزمان ؟ قلت : الزمان فيها هو الدهر كسائر ، والدهر روح الزمان كما ان السرمه هو روح الروح و اقول : ايضاً الزمان فيها تقديرى الوجود وهو يكفى في مقام العبارة - مرقده .

(٢) اقول : هذا القول الذي جمعه معنى قولهم مشعراً ، لا قولهم ان الاجسام قديمة بالزمان ، ولادلالة لقولهم باحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان ، بل كلمة الباه للتحيث وباصطلاح الادباء للملازمة مثل ان يقال الانسان ماضى بيده مجرد بروحه ، بالمثل بوجوده ، بالثبوت بماهية ، ونحو ذلك فكأنه قيل : الاجسام قديم زماناً وجودها - مرقده .

(٣) لا يخفى انه لم يكن في كلام العارف المعية الزمانية بل سبق الزمان ، فالمناسبه ان يقال : سبق الزمان لا ينافى تأخره الذاتى . والجواب ان معنى كلام المصنف (ره) ايهام الى عدم دلالة كلامهم على سبق الزمان ، غايته المعية الزمانية وهي لا ينافى التأخر الذاتى الذى اعترف به نفسه - مرقده .

(٤) اى لامعية زمانية كمية شئى متباينين لان الزمان والزمانى بينهما اتحاد كاتحاد الهوى والصورة ، فكما لا يمكن ان يقال على طريقة المصنف (ره) ان الصورة مثلاً قديمة بمعنى انها موجودة مادامت الهوى كانت موجودة وانها قديمان موجودان احدهما مع الآخر صيته اقترامية كذلك فى الزمان والزمانى ، وقد فصل كيفية ارتباطهما بمفصل - مرقده .

(٥) توجيه حسى لكلامه لكن يفتى عليه ان مقتضى هذا التوجيه اماضى التقدم والتأخر -

بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات (٤) للجسم كما ان الهيولي باستعدادها من جملة المشخصات للصورة، فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطى الحكم بتجدد كل منهما فال الصورة حقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه العاطية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيصورها المادة بها وتستكمل بوجودها

ثم ان المادة باستعدادها تنهياً لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضاً مادة اخرى فلا يزال الصورة علة لهيولي بالايجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول ، فهما متحددتان في الوجود فكذا الحكم في تعدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره، ولأجل ذلك قد نص «ريتون الاكبر» حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تعدد كل من الهيولي والصورة انه قال : «ان الموجودات ماقية دائرة ، اما بقاؤها فيتحدد صورها، واما دنورها فتدور الصورة الاولى عند تجديد الاخرى» وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولي معاً

ثم قال «صاحب الزمعة» : فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يرحمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لا بد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث

→ بين الاجسام والزمان سطر الى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لمليته لوجود الزمان ، وتقدم الزمان لمليته لتشخص الجسم، لكن هذا العارف ينفي التقدم من الزمان ويثبت للجسم فقط . - طمعتله .

(٤) قد اشرنا في مباحث الزمان من السفر الاول ان لكل حركة زماناً يخصه وهو الامتداد يعاين لها القائم بها ، واما هناك اذمنة بعد الحركات ، والزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية مقياس اعتيادي لقياس سائر الحركات . فكون الزمان المعروف مشخصاً بمعناه كشمه عن الشخص واما زمان حركة الجسم في شيء من امراته فهو به تمام وجود الجسم ونشخصه ، فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهره والذي هو نفس وجوده الميال - طمعتله.

يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ، ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو محطىء خطأ عظيماً بحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات ، فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صور هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اسلاو من فرق بينهما فهو يندفي مضيق الشئ ولم ينزء الحق عن الشبه ولم ينزء الحق عن الزمان كما لم ينزء عن المكان عند العوام الذين يعمون به جسم مكاني كسائر المحسوسات ، وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه ، والله (عز وجل) سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا : ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول ، كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلام .

نقد وتحصيل : اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لاشبهة فيه صدق العلماء ، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال في نسبة كل علة مقنضية بالقياس الى معلولها ، فالمطلوب - لاجل نقصه وامكانه - غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها ، لكن العلة موجودة مع المطلوب في مرتبة وجودها المعلوم من غير مزابلة عن وجودها الكمال ومن امن في تحقيق هذا المسئلة اوتي حيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا (٥) قوله سبحانه : هو معكم اينما كنتم و قوله . هو الذي في السماء

(٥) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات ، فان فرض كون الشيء

واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شيء وعلى تقدير عدم كل شيء ، فاذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ما عداه الا نفسه ارتفع عنه كل شيء ولم يثبت له الاداته ، لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لانه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو (تدلي) مع كل شيء لا بقدره - طمعه .

اله وفي الارض العاء وقوله : « اينما تولوا فثم وجه الله » وغير ذلك من الايات القرآنية والاحاديث النبوية .

فاذا نقرر هذا نرجع ونقول: ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت ومن الاوقات لاعلى وجه الاختصاص والتطبيق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لاعلى وجه التقييد والتطبيق كما يقوله « المشبه » ولاعلى وجه المباعدة والفراق كما يقوله « المنزهة » من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان تنزيههم صرب من التشبيه والتقييد ، لعلمهم بهذه العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض احوال الوجود بالمباعدة والمعايرة ، وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات ، وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولاكثر ، فهو في كل شء وليس في شء وفي كل زمان وليس في زمان ، وفي كل مكان وليس في مكان ، بل هو كل الاشياء وليس هو الالهياء .

والحمد لله أولا وآخراً والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين

الى هنا تم القسم الثاني من العلم الالهي وبه تم السفر الثالث من

الاسفار الاربعة العقلية ، وقد عينا بنمحيص الكتاب ونقيحه

على ما وقفنا به المولى سبحانه ، فبهاء - بحمد الله -

على خير ما يرجي من الاتقان ، خاليا

عن الاعلاط الاماغفل عنه البصر وحرره النظر

الفهرس

الصفحة	العنوان
٢	فى تحصيل مفهوم التكلم
٥	فى تحصيل الفرض من الكلام
٧	تمثيل
٨	استشهاد تأييدى
١٠	فى الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة
١٣	فى وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب
١٤	فى مبده الكلام و الكتاب و غايتهما
١٩	فى فائدة ازال الكتب وارسال الرسل الى الخلق
٢٢	فى كيفية نزول الكلام وهبوط الروح من عند الله بواسطة الحالك على قلب النبى وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزة من الكتب الى الشهادة
٢٦	انارة قلبيته و اشارة نورية
٣٠	فى كشف النقاب من وجه الكتاب و رفع العجاب عن سر الكلام و روحه لاولى الالباب
٣٢	فى تحقيق كلام امير المؤمنين و امام الموحدين على (ع) كما ورد ان جميع القرآن فى باه بسم الله وانا نقطة تحت الباء
٣٣	فى بيان الفرق بين كتابة المخلوق و كتابة الخالق
٣٤	فى تحقيق قول النبى (ص) ان للقرآن ظهراً و جلفاً و حداً و مظلمة
٣٩	تذكرة تمثيلية
٣٠	فى توضيح ما ذكرناه و تبين ما جعلناه من كون معرفة قلب الكتاب مختصة باهل الله من فوى البصائر و الالباب

الصفحة	العنوان
٤	رمز قرآنى وتلويح كلامى
٤٣	اشعار تنبيهى
٤٤	فى نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة
٤٥	تنبيه واشعار
٤٧	فى الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها
٥٠	فى ذكر القاب القرآن ونعوته

الموقف الثامن

	فى العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شىء وكيفية دخول الشر والضرر
٥٥	فى المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهى والتقدير الربانى وفيه فصول
٥٥	فى القول فى العناية
٥٨	فى مباحث الخير والشر
٦٢	شك وتحقيق
٦٨	فى اقسام الاحتمالات التى للموجود من جهة الخير والشر
٧٠	فى ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا ...
٧٢	فى كيفية دخول الشرور فى القضاء الالهى
٧٨	فى دفع اوهام وقعت للناس فى مسئلة الخير والشر
٩١	فى ان وقوع ما يعمد الجمهور شروراً فى هذا العالم قد تطلعت به ...
٩٢	فى بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية
١٠١	حكمة اخرى
١٠٦	فى ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ...
١٠٨	فى بيان ان كل مرتبة من مراتب معمولاته افضل ما يمكن واشرف ...
١١٨	فى نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته فى خلق السموات والارض

العنوان	الصفحة
في ذكر الموزج من آثار عنايته في خلق المركبات	١٢٣
في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان	١٢٦
في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لبتنع بها الانسان ...	١٣٢
في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية	١٣٩
في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه ...	١٤٨
في بيان طريق آخر في سريان معنى المشق في كل الاشياء	١٥٨
في بيان ان المشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كل شيئاً واحداً ...	١٦٠
في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية ...	١٦٩
في ذكر عشق الظرفاء والفقيان للاوجه العنان	١٧١
في ان تفاوت المشوقات لتفاوت الوجودات	١٧٩
في اختلاف الناس في المحبوبات	١٨٢
في الاشارة الى المحبة الالهية المختمة بالعرفاء الكاملين ...	١٨٨
الموقف التاسع	
في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق واول الهويات ...	١٩٢
في ان اول ما يصدر عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً	٢٠٣
في سياقة اخرى من الكلام لتبين هذا المرام اوردته (بهنيار)	٢٠٧
وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس ...	٢٠٩
في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها	٢١١
وهم وتنوير	٢١٩
في قاعدة امكان الاشرف الموروث من الفيلسوف الاول مما يشعب	٢٢٢
اشكال فكري وانحلال نوري	٢٥٢
تبصر تمثيلية	٢٥٧
في تبيجه ما قدمناه من الاصول وثمره ما اصلناه في هذه الفصول	٢٥٨

الصفحة

العنوان

- ٢٦٢ تبصرة تفصيلية
٢٧٦ تكميل الاعلالي لشك اعمالي

الموقف العاشر

- ٢٨٢ في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والوجود لا ينافي...
٢٧٩ في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرق في غير ما سلف
٢٩٨ في ذكر ملفقات المتكلمين وبضمن آرائهم واجرائهم في هذه المسئلة
٣٠٠ في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل وانقطاع الفيض
٣٢٦ في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدث العالم

جمهورية العراق
مركز بحوث الدراسات والبحوث

جمهورية العراق

مركز بحوث الدراسات والبحوث